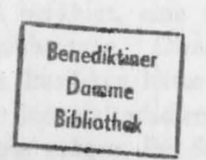
ETIENNE GILSON

DER GEIST DER MITTELALTERLICHEN PHILOSOPHIE

DEUTSCHE FASSUNG

VON RAINULF SCHMÜCKER



THOMAS-MORUS-PRESSE IM VERLAG HERDER · WIEN

Titel des französischen Originals:
L'ESPRIT DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Printed in Austria
Druck: Christoph Reisser's Söhne, Wien V

Von Gott sich über Gott belehren lassen!

Athenagoras, Bittschrift für die Christen, 7

VORWORT DES ÜBERSETZERS

Wer sich in dieses Buch vertieft, wird bald bemerken, daß es im Schrifttum über das mittelalterliche Geistesleben als etwas Besonderes, sagen wir ruhig, als etwas Einzigartiges dasteht. Die Erforschung des geistigen Mittelalters hat durch Jahrzehnte den beschwerlichen, aber allein möglichen Weg der Einzelforschung gehen müssen. Wir sind nunmehr in der Zeit, da der Wunsch, sowohl der Spezialisten als auch der Nichtfachleute, nach größeren Synthesen unseres Wissens über die Geisteswelt des Mittelalters erfüllt werden kann. Dieses Buch ist eine erste solche Zusammenfassung und wird für lange Zeit vorbildlich bleiben. Zugleich aber will es eines der schwersten systematischen Probleme der „christlichen" Philosophie lösen, das Problem nämlich, ob es eine solche christliche Philosophie überhaupt geben kann, wie sie aussieht und ob nicht die Philosophie der mittelalterlichen Christen — hier treffen sich Systematik und Geschichte — die bisher bestgelungene christliche Philosophie ist. „Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, wie er hier verstanden wird, ist der Geist des Christentums, der die überkommene griechische Philosophie durchdringt, sie innerlich umgestaltet und befähigt, eine spezifisch christliche ‚Weltanschauung' hervorzubringen. Ohne die griechischen Tempel und die römischen Basiliken hätte es keine Dome gegeben, aber soviel unsere mittelalterlichen Architekten ihren Vorgängern auch verdanken mögen, ihr Stil war ein anderer und neuer, und der neue Geist, aus dem sie schöpferisch tätig waren, ist wahrscheinlich jener selbe Geist, aus dem, neben ihnen und zur gleichen Zeit, die Philosophen gedacht haben. Diese Hypothese ließ sich nur so auf ihre Richtigkeit prüfen, daß ich die mittelalterliche Philosophie in ihrem Entstehen

aufwies, in eben jenem Augenblick, wo das Reis des jüdisch-christlichen Denkens der überkommenen griechischen Philosophie aufgepfropft wird. Der Beweis, den ich hier versuche, ist also ein rein historischer; wo ich, sehr selten und nur provisorisch, eine mehr theoretische Haltung eingenommen habe, da geschah es, weil der Historiker wenigstens die Begriffe klären muß, die er herausstellt; zugleich aber wollte ich damit den Weg andeuten, auf dem sich auch hier der heutige Mensch in philosophische Anschauungen einfinden kann, an denen unsere geistigen Vorfahren Jahrhunderte hindurch ihr Genüge gefunden haben." (Gilson, Einleitung d. frz. Ausg.) In jedem Kapitel wird ein philosophisches Hauptproblem nach vier Gesichtspunkten behandelt: das Ergebnis der griechischen Philosophie, die Norm der Offenbarung, der Beitrag der Väter, die großen Lösungsversuche des Mittelalters. In den beiden ersten Kapiteln ist das Problem des Buches ausführlich dargetan, im letzten Kapitel seine Antwort noch einmal gründlich zusammengefaßt.

Wer wäre besser für eine solche Synthese gerüstet als der in aller Welt anerkannte Meister der mittelalterlichen Forschung E. Gilson, der sich nicht nur als feinfühliger Geistesgeschichtler, und als solcher besonders in der Synthese, sondern auch als Systematiker bewährt hat? Man braucht nicht mit jeder Antwort dieses Buches einverstanden zu sein; mancher Mediävist wird diese oder jene Perspektive anders sehen wollen und wird die Werturteile über die Philosophen, die Doktrinen und die Schulen anders akzentuieren. Aber derartige Bedenken tun diesem ersten und in dieser Art so vollendeten Wurf keinen Eintrag, und gerade wir Deutschen werden dem französischen Geiste in der Synthese gern die größere Kraft zugestehen und bekennen, daß ein Gegenstück zu diesem Gilsonschen Werke in deutscher Sprache noch nicht geschrieben ist.

Die Eigenart und die Vorzüge des Buches wirken dahin, daß es über den Kreis der Mediävisten hinaus einem größeren Publikum verständlich ist; darum eignet es sich unter allen Gilsonschen Werken für eine Übertragung ins Deutsche ganz besonders. Eine spanische, eine englische und eine italienische Übersetzung gibt es schon länger; die polnische und holländische wird augenblicklich besorgt. Diese zwanzig Kapitel sind Vorlesungen, die E. Gilson als Gifford-Lectures 1931 und 1932 in Aberdeen/Schottland gehalten hat. 1932 erschienen sie bei

Vrin/Paris in zwei Bänden; die zweite unveränderte Auflage reihte sich 1944 als Band 33 in die „Études de philosophie médiévale" ein. Bei der Drucklegung hat der Verfasser dem unveränderten Texte zahlreiche Anmerkungen für die Fachleute beigegeben, die entweder die notwendigen *Verweise* enthalten oder *Texte* zitieren oder die *Diskussion* der Probleme unter Verweis auf die Fachliteratur weiterführen. Im Hinblick auf den gedachten größeren Leserkreis von Nichtfachleuten und in dem Bemühen, den Umfang des Buches um keine unnötige Seite zu vermehren, habe ich in den Anmerkungen alle Texte, aber keinen Text*verweis*, unterdrückt und die ausweitende Diskussion knapp zusammengefaßt, jedoch auch hier fast alle Literaturnachweise bestehen lassen. Den Text des Buches habe ich durch eine um äußerste Kürze und um höchstmögliche Genauigkeit sich bemühende Einteilung aufgeschlüsselt, die in Form des Inhaltsverzeichnisses und, um den Text nicht anzutasten, in Form von Marginalnoten erscheint. So ist den beiden möglichen Extremen des Leserkreises Rechnung getragen: wer die große Orientierung und die weiten Perspektiven sucht, hat den originalen, scharf gegliederten Text; wer an Hand dieses Buches in das Gewebe der mittelalterlichen Philosophie einzudringen wünscht, hat in den Anmerkungen eine Überfülle von Anregungen und kann sich auch der eingangs des Buches aufgewiesenen „Hilfsmittel" bedienen. Man darf hoffen, daß dies Werk, zusammen mit der „Geschichte der christlichen Philosophie" von Gilson-Böhner, die bald in 2. Auflage bei Schöningh/Paderborn erscheinen wird, dem Wißbegierigen, sei er es aus Beruf oder aus Neigung, ein zuverlässiger und anregender Führer in die mittelalterliche Philosophie sein wird. Allerdings sollte man sich über eines nicht täuschen! Das Buch ist nicht eine Sammlung geistvoller Essais. Obwohl es geladen ist vom Esprit seines Autors — auch im Buchtitel ist das „esprit" eigentlich unübersetzbar — und obwohl E. Gilson Meister des Essais ist, ist es doch ein *Schulbuch*; der Verfasser gibt einem nur dann sein Bestes, wenn man sich mit ihm müht. Niemand hat klarer als E. Gilson auf den folgenden Seiten gesagt, wie sehr wir noch heute von den im Mittelalter gereiften Früchten des Geistes leben, obwohl wir oft mit jenen Jahrhunderten im Streite liegen. Wir werden also unsere heutige Zeit nicht ganz verstehen, wenn wir das Mittelalter nicht kennen.

Ich freue mich, daß ich meinem verehrten Lehrer zu seinem 65. Geburtstage die Übertragung des von mir am meisten geliebten unter seinen Werken auf den Tisch legen darf, und daß ich mich so zu meiner Dankesschuld öffentlich bekennen kann. Aber auch meinem Mitbruder P. P. Borgmann möchte ich herzlich danken; er hat sich durch keine meiner Fragen verdrießen lassen.

Warendorf/Westf., Weihnachten 1949.

Dr. Rainulf Schmücker ofm

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

1. Kapitel: Das Problem der christlichen Philosophie 1

I. Gegen eine christliche Philosophie 4
1. Historiker 4
2. Rationalisten 5
3. Neuscholastiker 5

II. Für eine christliche Philosophie 11
1. Eine christliche Philosophie historisch und philosophisch möglich 12
2. Eine christliche Philosophie historisch wahrscheinlich . . 14

2. Kapitel: Der Begriff der christlichen Philosophie 21

I. Das Zeugnis der ersten christlichen Philosophen 23
1. Das Evangelium als Heilsweg und wahre Weisheit . . . 23
2. Die Philosophen als Schuldner der Offenbarung 26
3. Die Vorteile des christlichen Philosophen 30

II. Der Begriff der christlichen Philosophie 38
1. Falsches Verständnis; zwei Vorurteile 38
2. Richtiges Verständnis; drei Charakteristika 40

3. Kapitel: Der SEIENDE und seine Notwendigkeit 47

I. Die Einzigkeit Gottes 50
1. Die Götter Platons und Aristoteles' 50
2. Der Gott des Alten Testamentes 53

II. Das Wesen Gottes 54
1. Die Ansätze bei Platon und Aristoteles 54
2. Der Gott der Hl. Schrift als der SEIENDE 58
3. Spekulative Durchdringung 60
a) Gottes Vollkommenheit und Unendlichkeit 61
b) das ontologische Argument 66

4. Kapitel: Das Seiende und seine Kontingenz 71

I. Die sinnfällige Welt 73
1. Der ungenügende Kontingenzbegriff Platons und Aristoteles' 73
2. Die Schöpfungslehre der Hl. Schrift 77
a) der Schöpfungsakt 77
b) das Schöpfungswerk 80

Seite

II. Die Gottesbeweise aus der sinnfälligen Welt 81
1. Der Beweis aus der Bewegung 83
2. Der Beweis aus der Wirkursache 85
3. Der Beweis aus der Zielstrebigkeit 86
4. Der metaphysische Charakter der Gottesbeweise . . . 88

5. Kapitel Ursächlichkeit, Analogie, Zielstrebigkeit 93
I. Ursächlichkeit 96
1. Der mittelalterliche Ursachbegriff: Seinsübertragung . . 96
2. Der christliche Schöpfungsbegriff: Selbstmitteilung Gottes 101
II. Analogie 106
1. Der A.-Begriff kein Verstoß gegen die Logik oder den Ursachbegriff 107
2. Der A.-Begriff im wissenschaftlichen Weltbild des Mittelalters 109
III. Zielstrebigkeit 113
1. Gott als Zielursache des Schöpfungsaktes 113
2. Zielstrebigkeit im christlichen Weltbild 115

6. Kapitel: Der christliche Optimismus 119
I. Die gute Welt 122
1. Das biblische Zeugnis: alles Erschaffene ist gut 122
2. Die philosophische Konsequenz: auch die Materie ist gut 123
II. Das Übel in der guten Welt 126
1. Das physische Übel Folge der Kontingenz 126
2. Das moralische Übel 130
a) die Sünde: freie Entscheidung für ein niederes Gut . 130
b) die Möglichkeit der Sünde: notwendige Folge der Kontingenz 133
III. Bewertung der Welt nach der Sünde 136
1. Die Natur weder zerstört noch verändert 136
2. Christliche Weltbejahung 138

7. Kapitel: Die Ehre Gottes 143
I. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Geschöpfes 145
II. Die Ehre Gottes bei Augustin 149
1. Gefahr der Beeinträchtigung der Natur 149
2. Exemplifizierung an drei Ursachen 151
III. Die Ehre Gottes bei Thomas 156
1. Kritik an Augustin 156
2. Begründung der Kritik aus der Seinsmetaphysik 158

8. Kapitel: Die christliche Vorsehung 167
I. Platon: die Vorsehung eines unpersönlichen Gesetzes . . . 169
II. Hl. Schrift: die persönliche Vorsehung des Schöpfers . . 171
III. Patristik: Vorsehung als Folge der Schöpfung 174
IV. Scholastik 178
1. Vorsehung und Ideen 178
2. Individuelle Vorsehung 183
3. Zweck der Vorsehung und der Schöpfung identisch . . 185

Seite

9. Kapitel: Die christliche Anthropologie 191
I. Das christliche Gedankengut; drei Charakteristika . . . 194
II. Das platonisch-aristotelische Dilemma: Seele oder Mensch 197
III. Das Mittelalter 203
1. Die substantiale Seele hat die Funktion der Leibesform (Bonaventura, Albert) 204
2. Die substantiale Seele ist Leibesform (Thomas) . . . 206
a) die Substantialität der Seele 208
b) die substantiale Einheit des Menschen 210

10. Kapitel: Der christliche Personalismus 215
I. Platon und Aristoteles: das Universale 217
II. Patristik: die Unvergänglichkeit der Person 219
III. Scholastik 221
1. Duns Scotus: die Seele als Individuationsprinzip . . . 221
2. Thomas 225
a) Individualität 226
b) Persönlichkeit 228

11. Kapitel: Selbsterkenntnis oder: Christlicher Sokratismus . 235
I. Die Gottähnlichkeit des Menschen 238
1. Die Herrschaft über die Schöpfung 239
2. Das Streben nach Gott 240
II. Die Stellung des Menschen in der Welt 241
1. Der aszetische Aspekt 242
2. Der philosophische Aspekt 246
III. Das Wesen des Menschen 247
1. Der aszetische Aspekt 247
2. Der philosophische Aspekt in Mittelalter und Neuzeit 250

12. Kapitel: Dingerkenntnis 257
I. Gefahr des Idealismus bei den älteren Augustinisten . . 259
II. Der Realismus bei Thomas: Ausgewogenheit zwischen Verstandes- und Sinneserkenntnis 265
III. Der Realismus bei Duns Scotus: die Natur der Dinge garantiert sichere Erkenntnis 269
IV. Christliche Begründung des Realismus 272

13. Kapitel: Der Verstand und sein Objekt 277
I. Das natürliche Objekt ist nicht Gott 279
1. Erkenntnistheoretische Begründung bei Thomas . . . 279
2. Metaphysische Begründung bei Duns Scotus 282
II. Das natürliche Fundament der beseligenden Schau Gottes 288
1. Bei Thomas 288
2. Bei Duns Scotus 293

14. Kapitel: Die Liebe und ihr Objekt 299
I. Das Objekt der Liebe: Gott 301
1. Das Ungenügen der Eigenliebe 301
2. Das Genügen der Gottesliebe; Gott als Ziel und Ursache der Liebe 303

Seite

II. Das Problem der Gottesliebe 309
1. Der Begriff der Liebe 312
2. Die natürliche Veranlagung zur Gottesliebe 313

15. Kapitel: Willensfreiheit und christliche Freiheit 321
I. Willensfreiheit 324
1. Aristoteles: das Wollen als die spezifisch menschliche Ursächlichkeit 324
2. Patristik: noch stärkere Betonung der Freiheit 325
3. Thomas in der Mitte zwischen Voluntarismus und Intellektualismus 332
II. Christliche Freiheit 334
1. Vorscholastischer Gebrauch von „Freiheit" 334
2. Mittelalter: Willensfreiheit und Befreiung des Willens durch die Gnade 336
3. Reformation: Leugnung der Willensfreiheit 341

16. Kapitel: Gesetz und christliche Sittlichkeit 345
I. Die Norm der Sittlichkeit 348
1. Thomas: Norm ist die Vernunft und letztlich Gott . 349
2. Aristoteles: Norm ist die Vernunft, aber die Verfehlung ist nur Irrtum 353
3. Platon: Norm ist das göttliche Gesetz, aber nicht auf Grund einer Schöpfung 355
II. Schöpfung und christliche Sittlichkeitsnorm 358
1. Ewiges Gesetz, Schöpfung, Naturgesetz 358
2. Sünde als Angriff auf den Schöpfer 360
3. Sündenfolgen in der Schöpfungs- und in der Gnadenordnung 363

17. Kapitel: Absicht, Gewissen, Verpflichtung 367
I. Absicht 370
1. Hl. Schrift: „Verinnerlichung" der Sittlichkeit 370
2. Patristik: Gedankensünde und Absicht 371
3. Abälard: die schlechte Absicht als die eigentliche Sünde 374
II. Gewissen 375
1. Einerseits das Gewissen sittliche Norm 375
2. Anderseits eine reine Absichtsethik unmöglich 378
III. Verpflichtung 380
1. Gott als Ziel der sittlichen Handlung 380
2. Die diesbezügliche Eigenart der christlichen Ethik . . 383
IV. Der philosophische und der religiöse Charakter der christlichen Ethik 385

18. Kapitel: Das Mittelalter und die Natur 391
I. Natur-Notwendigkeit 394
1. Möglichkeit der Naturwissenschaft 395
2. Ausschaltung des Zufalls 397
3. Ausschaltung des Fatums 400
4. Erkennbarkeit des zukünftigen Kontingenten 402
II. Natur und Wunder 404
III. Natur und Gnade 408

Seite

19. Kapitel: Das Mittelalter und die Geschichte 413
I. Mittelalterliches Geschichtsbewußtsein 416
1. Der Mensch in der Zeit 417
2. Die menschliche Gesellschaft in Zeit und Ewigkeit . . 418
II. Mittelalterliche Geschichtsphilosophie 422
1. Philosophie der Weltgeschichte 422
2. Philosophie der Philosophiegeschichte 426
a) Wissen der mittelalterlichen Philosophen um Erbe und Aufgabe 427
b) die mittelalterliche Philosophie und der Friede . . 431

20. Kapitel: Das Mittelalter und die Philosophie 437
I. Das Problem dieses Buches 440
1. Das historische Problem: mittelalterliche Philosophie . 440
2. Das philosophische Problem: christliche Philosophie . . 441
II. Die Antwort dieses Buches 444
1. Die mittelalterliche Philosophie ist Philosophie, d. h. eine fruchtbare Fortsetzung der griechischen Philosophie 444
2. Die mittelalterliche Philosophie ist christlich . . . 448
a) das Christentum ist die treibende Kraft 449
b) das Christentum stellt den Gegenstand der Philosophie klar 455

Register der Eigennamen 463

ABGEKÜRZT ZITIERTE WERKE

J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series I: Ecclesia Graeca. 162 tomi (mit lateinischer Übersetzung). Paris 1857—1866. — Zitiert als PG; die erste folgende Zahl bezeichnet den Band, die zweite die Spalte.

J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series II: Ecclesia Latina. 221 tomi. Paris 1844—1864. — Zitiert als PL; die erste folgende Zahl bezeichnet den Band, die zweite die Spalte.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung². Kempten u. München ab 1911. — Zitiert als BKV.

M. J. Rouet de Journel SJ, Enchiridion patristicum. Loci ss. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum⁴⁻⁵. Freiburg 1922. — Zitiert als Ench. patr.

Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, 4 tomi. Parisiis (Delatain) 1889—1897. — Zitiert als Chartularium.

Petri Lombardi libri IV Sententiarum, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, 2 tomi. Secunda editio. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1916. — Die erste Zahl hinter dem Strichpunkt bezeichnet den Band, die zweite die Seite dieser Ausgabe.

Sancti Bonaventurae opera omnia, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 10 tomi. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1892—1902. — Die erste Zahl hinter dem Strichpunkt bezeichnet den Band, die zweite die Seite dieser Ausgabe.

Joannis Duns Scoti Commentaria Oxoniensia (gewöhnlich genannt Opus Oxoniense) in I. et II. librum Sententiarum. Edidit M. F. Garcia OFM. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1912. — Zitiert als Ox.-Garcia.

Joannis Duns Scoti Summa theologica, ex universis operibus ejus concinnata juxta ordinem et dispositionem Summae sancti Thomae Aquinatis per fr. Hieronymum de Montefortino. Romae (Typographia Sallustiana) 1900. — Zitiert als Montefortino.

Blaise Pascal, Pensées et Opusculus, publiées par Léon Brunschvicg (die „kleine" Ausgabe). Paris (Hachette) o. J. — Zitiert als Brunschvicg. — Blaise Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Übt. und hsg. von Ewald Wasmuth. Berlin 1937. — Zitiert als Wasmuth.

P. Mandonnet OP, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII. siècle, I. partie². Louvain 1911. — Zitiert als Mandonnet Siger.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Directeurs E. Gilson, G. Théry et A. Combes. Paris (Vrin), bisher (1926—1946) 15 Bände. Zitiert als Archives. — In einem Bande der Archives sind jeweils *mehrere* Aufsätze vereinigt, während jeder Band der Études (Études de philosophie médiévale, Directeur E. Gilson, Paris [Vrin], bisher [1927—1947] 36 Bände) nur *eine* große Arbeit enthält. Archives und Études bilden etwa das französische Gegenstück zu den Bäumkerschen Beiträgen.

E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustin. Études 11. Paris (Vrin) 1929. Übs. von Philotheus Böhner und Timotheus Sigge OFM (Der hl. Augustin). Hellerau 1930. — Zitiert als Gilson-B. Augustin.

E. Gilson, La philosophie de saint Bonaventure. Études 4. Paris (Vrin) 1924. Übs. von Philotheus Böhner OFM (Der hl. Bonaventura). Hellerau 1929. — Zitiert als Gilson-B. Bonaventura.

E. Gilson, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Études 13. Paris (Vrin) 1930. — Zitiert als Gilson Système cartésien.

HILFSMITTEL

zum Verständnis der scholastischen Begriffe und Terme

W. Brugger SJ, Philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1947.

Th. Mönnichs SJ, Klare Begriffe! Lexikon der gebräuchlichen Fachausdrücke aus Philosophie und Theologie, für weitere Kreise zusammengestellt[2]. Berlin 1929.

J. Braun SJ, Handlexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg 1926.

N. Signoriello, Lexicon peripateticum philosophico-theologicum, in quo scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur. Editio quinta. Romae (Pustet) 1931.

M. F. Garcia OFM, Lexicon scholasticum philosophico-theologicum, in quo termini, definitiones, distinctiones et effata a B. Joanne *Duns Scoto* exponuntur, declarantur. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1910.

L. Schütz, Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas v. A. vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche[2]. Paderborn 1895.

1. KAPITEL

DAS PROBLEM DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE

I. GEGEN EINE CHRISTLICHE PHILOSOPHIE.

1. *Historiker.*
2. *Rationalisten.*
3. *Neuscholastiker.*

II. FÜR EINE CHRISTLICHE PHILOSOPHIE.

1. *Eine christliche Philosophie historisch und philosophisch möglich.*
2. *Eine christliche Philosophie historisch wahrscheinlich.*

Kein anderer Ausdruck ist dem Historiker der mittelalterlichen Philosophie so geläufig, keiner scheint so durchsichtig und so verständlich zu sein wie der Ausdruck „christl. Philosophie"[1]. Man darf sich also nicht darüber wundern, daß er so häufig gebraucht wird. Und doch gibt es nur wenige Wortverbindungen, die sich bei näherem Zusehen als so dunkel und einer Definition so unzugänglich erweisen wie diese „christliche Philosophie". Allerdings, nicht das ist problematisch, ob der Historiker des mittelalterlichen Geisteslebens das Recht habe, die von christlichen Denkern im Mittelalter entworfenen philosophischen Systeme von denen der Juden oder Araber abzusondern und für sich zu betrachten. So wäre das Problem ein rein historisches und nicht sonderlich schwer. Denn wenn man auch *an sich* in der Geschichte nicht trennen darf, was in der Wirklichkeit eins war, wenn es also angesichts der offensichtlichen gegenseitigen Beeinflussung des christlichen, jüdischen und arabischen Geisteslebens auch methodisch falsch wäre, sie als in sich abgeschlossene und gegeneinander abgegrenzte Systeme anzusehen, so ist *praktisch* doch die Sonderung eine der Lebensbedingungen der historischen Forschung. Jeder von uns umreißt hier sein Gebiet, über das hinaus er nicht mehr zuständig ist. Allerdings darf man die so gewonnenen methodischen Grenzen unter keinen Umständen mit den Grenzen der Wirklichkeit verwechseln.

Da liegt also nicht das eigentliche Problem; es ist philosophischer Art und von viel größerer Tragweite. Es lautet, auf seine einfachste Formel gebracht, ob der *Begriff* christliche Philo-

[1] Die Originalausgabe dieses Buches enthält in einem Anhang einen Katalog von — in der 2. Auflage achtzig — Werken, die den Begriff der christlichen Philosophie und seine Geschichte betreffen; die Aufzählung reicht in chronologischer Reihenfolge von Augustin bis heute, läßt aber die schon in Text oder Anmerkungen verwerteten einschlägigen Werke, also die patristischen und scholastischen, beiseite. Es sind solche Werke genannt, die entweder den Ausdruck „christliche Philosophie" bzw. einen gleichwertigen gebrauchen, oder sich doch mit dem Begriff der christlichen Philosophie beschäftigen. Es handelt sich bei diesem Katalog um eine vorläufige Bibliographie zum Begriff der christlichen Philosophie. Für die patristische Zeit findet sich eine die Gilsonsche ergänzende Literaturübersicht in *B. Geyer,* Die patr. und schol. Philosophie [11]. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Teil. Berlin 1928. S 647 f.

sophie überhaupt Sinn hat, und im Anschluß daran, ob es eine ihm entsprechende Wirklichkeit, also eine christliche Philosophie, gibt. Damit ist natürlich nicht gemeint, ob es philosophierende Christen gegeben hat, gemeint ist vielmehr, ob es *christliche Philosophen geben kann.* Diese Frage wäre übrigens genau so gut für die Araber und die Juden zu stellen. Daß die mittelalterliche Kultur ihr besonderes Gepräge daher empfängt, daß sie dem Religiösen eine außerordentliche Bedeutung zugesteht, ist nichts Neues. Auch das gilt als ausgemacht, daß Judentum, Islam und Christentum damals Lehrsysteme geschaffen haben, in denen die Philosophie und das religiöse Dogma eine mehr oder weniger glückliche Verbindung eingehen und die unter dem übrigens recht vagen Ausdruck „Scholastik" gehen. Aber die Frage liegt nun eben darin, ob diese jüdische, arabische oder auch im besonderen diese christliche Scholastik den Namen *„Philosophie"* verdienen. Man braucht die Frage nur einmal so zu stellen, und schon verliert die Existenz und selbst die Möglichkeit einer christlichen Philosophie nicht nur jeden Anschein von Evidenz, sondern wird sogar derart problematisch, daß sich heute die Vertreter selbst extrem auseinanderliegender philosophischer Richtungen doch anscheinend darin einig sind, diesem Ausdruck jede positive Bedeutung abzusprechen.

I.
GEGEN EINE CHRISTL. PHILOSOPHIE

1. Historiker

Zuerst stößt er auf die Kritik der Historiker. In eine theoretische Erörterung der Frage, ob eine christliche Philosophie möglich sei oder nicht, lassen sie sich gar nicht ein, sondern konstatieren statt dessen als vermeintliche Tatsache, es habe niemals eine solche gegeben, selbst im Mittelalter nicht[2]. Ein paar mehr oder weniger ungeschickt an die Theologie angeflickte Fetzen griechischen Lehrgutes, das sei so ungefähr alles, was uns die christlichen Denker hinterlassen hätten. Heute machten sie bei Platon Anleihen, morgen bei Aristoteles, oder sie versuchten sich sogar in dem noch viel schlimmeren Unternehmen, beide in einer unmöglichen Synthese zu verschmelzen und dadurch, wie schon Johannes von Salisbury im 12. Jhdt. bemerkt habe, Tote zu versöhnen, die ihr ganzes Leben unentwegt im Streite gelegen

[2] Vgl z. B. *M. Scheler,* Krieg und Aufbau. Leipzig 1916, S 411. — *E. Bréhier,* Histoire de la philosophie5, Bd 1. Paris (Presses Universitaires) 1948. S 493 f. *Derselbe,* Y a-t-il une philosophie chrétienne? Revue de métaphysique et de morale 36 (1931). S 133—162. — *M. de Wulf,* Introduction à la philosophie néoscolastique. Paris 1904. S 254. — *L. Feuerbach,* vgl Anm 3. — *C. Sierp,* vgl Anm 11.

hätten. Nicht ein einziges Mal sehe man bei ihnen einen tief christlichen und zugleich wahrhaft schöpferischen Gedanken aufbrechen. Das Christentum habe das philosophische Erbe der Menschheit um nichts bereichert.

2. Rationalisten

Während die Historiker die Tatsache zu konstatieren vermeinen, versuchen die Philosophen den Nachweis, daß es so sein *müsse*. Von einer christlichen Philosophie sei in der Geschichte darum nichts zu sehen, weil schon der Begriff christliche Philosophie widerspruchsvoll und unmöglich sei. Zu den eifrigsten Vertretern dieser Ansicht gehören jene, die man die reinen Rationalisten nennen könnte. Ihre Auffassung ist so bekannt, daß es sich kaum lohnte, darauf einzugehen, wenn nicht ihr *Einfluß* so weit reichte, viel weiter, als man gewöhnlich annimmt. Nach ihnen obwaltet zwischen Religion und Philosophie ein Wesensunterschied, demzufolge jedwede Zusammenarbeit zwischen beiden unmöglich wird. Nicht alle sind sich darüber einig, was Religion eigentlich ist, wahrhaftig nicht; aber in *der* Behauptung sind sich alle einig, daß Religion mit Vernunft nichts zu tun habe und daß die Vernunft ihrerseits unmöglich von der Religion abhängig sein könne; der Bereich der Vernunft aber sei eben genau der philosophische Bereich. Es bestehe also eine wesentliche Unabhängigkeit der Philosophie von allem außer ihr Gelegenen und erst recht von etwas so Irrationalem, wie es die christliche Offenbarung sei. Es würde heute, meinen sie, niemandem einfallen, von einer christlichen Mathematik, einer christlichen Biologie oder einer christlichen Medizin zu reden. Warum nicht? Weil die Mathematik, die Biologie und die Medizin, Wissenschaften sind, und weil die Wissenschaft, in ihren Folgerungen wie in ihren Prinzipien, radikal unabhängig ist von der Religion. Der viel gebrauchte Ausdruck „christliche Philosophie“ sei aber genau so absurd[3], und man tue darum das einzig Vernünftige, wenn man ihn fallen lasse.

3. Neuscholastiker

Selbstverständlich wird kein einziger der heutigen Neuscholastiker zugeben, daß es zwischen Philosophie und Religion keine Beziehung gebe. Aber man wäre doch arg im Irrtum,

[3] *L. Feuerbach,* Über Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit (1839). L. Feuerbachs sämtliche Werke, Bd 7. Stuttgart 1903. S 41—109. *Derselbe,* Kritik der christlichen oder „positiven“ Philosophie (1838). AaO S 128—153.

wollte man glauben, sie ständen alle in absolutem Gegensatz zu dem eben beschriebenen Rationalismus. Im Gegenteil! Obwohl manche von ihnen ausdrücklich daran festhalten, daß hier unter einer anderen Rücksicht notwendige Beziehungen obwalten, lassen sie doch die Prämissen im Beweis der Rationalisten gelten, und einige machen sich beherzt sogar die Schlußfolgerung daraus zu eigen. Eines allerdings bestreiten diese Neuscholastiker, die Behauptung nämlich, *kein* christlicher Denker habe eine Philosophie zustande gebracht; Thomas v. A., behaupten sie, habe eine solche geschaffen. Indes würde man sie leicht zu dem Geständnis bewegen, dies sei aber auch wirklich die einzige[4], und sie sei *darum* die einzige, weil sie von rein rationalen Prinzipien ausgehe. Was solche Neuscholastiker von den Rationalisten scheidet, ist also mehr eine Tatsachenfrage als eine Meinungsverschiedenheit bezüglich der Prinzipien, und wenn schon eine Meinungsverschiedenheit bezüglich der Prinzipien, so betrifft sie doch nicht den *Begriff* der Philosophie, sondern den ihr zukommenden *Platz* in der Hierarchie der Wissenschaften. Der reine Rationalist weist der Philosophie den obersten Platz an und setzt sie mit der Weisheit ineins; der Neuscholastiker hingegen unterstellt sie der Theologie, die allein den Namen „Weisheit" voll und ganz verdiene. Aber wie kommen solche Neuscholastiker nur auf die Idee, ihre Philosophie bleibe auch in dieser Unterordnung unter die Theologie wesentlich identisch mit jener anderen, die keine Weisheit über sich anerkennt? Wie erklärt sich eine solche Haltung?

Könnte man einmal die mittelalterlichen Denker fragen, mit welchem Rechte sie sich Philosophen nennten, man würde sehr verschiedene Antworten erhalten. Zunächst würden sicher einige von ihnen erwidern, es läge ihnen nichts an diesem Titel; sie nennten sich Christen, und das mache den „Philosophen" überflüssig. Zum Beweise könnte man entschlossene Antidialektiker, wie Bernhard v. Cl. oder Petrus Damiani, anführen[5]. Aber auch abgesehen von den Verfechtern eines so extremen Standpunktes würden einem wohl nur die Averroisten zugeben, daß eine rein philosophische und dem Einfluß des Glaubens plan-

[4] *P. Mandonnet* OP. Bulletin Thomiste 1924. S 132—136. *Derselbe*, L'augustinisme bonaventurien. Bulletin Thomiste 1926. S 48—54. — *M. D. Chenu* OP. Bulletin Thomiste 1928. S 244.

[5] *Petrus Damiani*, De sancta simplicitate I; PL 145, 695—696.

mäßig entzogene Vernunftbetätigung berechtigt sei. Die vermittelnde Auffassung kommt, um nur die Ausprägung des 12. und 13. Jhdts. zu erwähnen, sehr schön bei Anselm und Bonaventura heraus, und diese berufen sich wieder mit vollem Recht auf Augustin. Sie erachten eine Betätigung der reinen Vernunft durchaus für möglich. Wer wollte nach Platon und Aristoteles diese Möglichkeit bezweifeln? Aber sie halten sich stets an die *tatsächlichen* Bedingungen, unter denen die Vernunft arbeitet, und nicht an jene, die ihr *theoretisch* zuzuerkennen sind. Tatsache aber ist, daß in der Zeit zwischen den griechischen Philosophen und uns die christliche Offenbarung ergangen ist und daß sie die Bedingungen unserer Vernunfterkenntnis tiefgreifend verändert hat. Die Menschen, über die diese Offenbarung ergangen ist, können schließlich nicht philosophieren, als sei sie nicht über sie ergangen! Die Irrtümer eines Platon und eines Aristoteles sind eben die Irrtümer der reinen Vernunft, und jede Philosophie, die sich selbst genügen zu können vorgibt, wird wieder den gleichen Irrtümern verfallen oder noch schlimmeren. *Nach* der Offenbarung besteht unsere einzige zuverlässige Methode darin, uns von ihr zu einer gewissen verstandesmäßigen Erfassung ihres Inhaltes hinführen zu lassen, und eben diese verstandesmäßige Erfassung der Offenbarung, das ist die Philosophie. „Fides quaerens intellectum, der Glaube, der um Einsicht ringt", so lautet der Leitsatz der gesamten mittelalterlichen Spekulation. Bleibt nur zu fragen, ob dadurch nicht am Ende Philosophie und Theologie vermengt werden und der Philosophie der Garaus gemacht wird[6].

Um dieser Gefahr zu entgehen, haben manche Neuscholastiker geglaubt, die Auffassung ihrer Gegner teilweise übernehmen zu müssen. Sie anerkennen den Grundsatz, versuchen aber dann zu beweisen, daß es im Mittelalter außer der Philosophie des Thomas nie eine gegeben habe, die diesen Namen wirklich verdiene[7]. Anselm und Bonaventura gehen vom Glauben aus, legen sich also auf die Theologie fest. Die Averroisten legen sich auf die bloße Vernunft fest, wollen aber nicht einmal die striktesten rationalen Folgerungen anerkennen und stellen sich dadurch außerhalb der Philosophie. Einzig der Thomismus hält die rechte

[6] *M. de Wulf*, Histoire de la philosophie médiévale4. Louvain 1912. S 186, Anm 2.

[7] *Mandonnet* Siger S 55/56. — Vgl auch Anm 4.

Mitte, seine philosophischen Schlüsse sind aus rein rationalen Prämissen abgeleitet. Die Theologie findet hier den ihr gebührenden Platz, d. h. sie steht in der Hierarchie der Wissenschaften an der Spitze. Weil in der göttlichen Offenbarung gründend, der sie ihre Prinzipien entnimmt, ist die Theologie eine selbständige Wissenschaft, die vom Glauben ausgeht und sich der Vernunft nur bedient, um den Inhalt des Glaubens auseinanderzulegen oder vor Irrtum zu schützen. Die Philosophie ihrerseits ordnet sich zwar der Theologie unter, erkennt aber als Philosophie nur ihre eigene Methode an: sie erwächst aus der Vernunft, verdankt ihre Wahrheit ausschließlich der Evidenz ihrer Prinzipien und der Exaktheit ihrer Folgerungen und tritt ganz von selbst und zwanglos in Einklang mit dem Glauben. Und zwar steht sie mit dem Glauben einfach darum in Einklang, weil sie wahr ist und weil die Wahrheit mit der Wahrheit nicht in Widerspruch treten kann[8].

Zwischen einem solchen Neuscholastiker und einem reinen Rationalisten bleibt gewiß *ein* grundsätzlicher Unterschied bestehen. Für den Neuscholastiker ist der Glaube unanfechtbar, und jeder Mißklang zwischen seinem Glauben und seiner Philosophie zeigt mit Sicherheit einen philosophischen Irrtum an. In einem solchen Falle hat er seine Folgerungen und seine Prinzipien zu überprüfen, bis er den Irrtum entdeckt. Und doch, wenn er mit dem Rationalisten nicht auf eine Linie kommt, so liegt das nicht daran, daß sie im *ganzen* verschieden dächten. Er wird nämlich bestimmt niemals den unverzeihlichen Fehler eines Augustin oder eines Anselm begehen und jemanden, der ihn etwa um einen Gottesbeweis angeht, auffordern, zuerst an Gott zu glauben. Wenn seine Philosophie wahr ist, dann ist das einzig ihrer vernunftmäßigen Evidenz zu verdanken. Wenn er seinen Gegner nicht überzeugen kann, so würde er es von seiner Seite für ein unehrliches Spiel halten, wollte er seine Position durch Berufung auf den Glauben stützen, einmal, weil seine Gegner diesen Glauben nicht anerkennen, besonders aber, weil sich die Wahrheit seiner Philosophie durchaus nicht auf die Wahrheit seines Glaubens stützt.

Wenn man sich einmal unter diesem Gesichtswinkel die Philosophie des Thomas v. A. ansieht, so werden alsbald ebenso über-

[8] *M. D. Chenu* OP, La théologie comme science au XIII. siècle. Archives 2 (1927). S 31—71.

raschende wie unvermeidliche Konsequenzen sichtbar. Zunächst entsinnt man sich der heftigen Proteste, die die Augustinisten aller Zeiten gegen die thomistische Paganisierung des Christentums erhoben haben. Wenn moderne Thomisten den Augustinismus nicht als Philosophie gelten lassen wollen, so sind ihnen die mittelalterlichen Augustinisten zuvorgekommen, indem sie dem Thomismus die Treue gegen die christliche Überlieferung absprachen. In der Auseinandersetzung mit irgendeiner ihnen anfechtbar erscheinenden thomistischen These wußten sie ihrer dialektischen Kritik jeweils größeren Nachdruck zu geben durch Einwände viel allgemeinerer Art, mit denen sie den *Geist* der Doktrin zu treffen gedachten. Nach ihrer Auffassung hat sich der Thomismus nur deshalb in der Frage der Illumination, der Keimgründe oder der Ewigkeit der Welt geirrt, weil er sich zuvor in der grundlegenden Frage der Beziehungen von *Vernunft* und *Glauben* geirrt hat. Denn im gleichen Augenblick, wo man Augustin die Gefolgschaft verweigert — der sich seinerseits stolz zur Gefolgschaft des Glaubens bekennt — und den Grundsätzen irgendeines heidnischen Philosophen oder seiner arabischen Kommentatoren folgt, vermag die Vernunft Wahrheit und Irrtum nicht mehr zu scheiden. Angewiesen auf ihr eigenes Licht, läßt sie sich von Lehren blenden, die sie, eben weil sie geblendet ist, nicht als falsch erkennt[9].

Das Merkwürdigste jedoch kommt erst noch. Auf die Anschuldigung gewisser Augustinisten, der Thomismus sei eine falsche, weil nicht-christliche Philosophie, geben gewisse Thomisten zurück, die thomistische Philosophie könne, wenn sie wahr sei, unmöglich deshalb wahr sein, weil sie christlich sei. Tatsächlich ist diese Stellungnahme eine zwingende Konsequenz. Denn sobald man die Vernunft in ihrer Betätigung vom Glauben trennt, wird auch jede innere Beziehung zwischen Christentum und Philosophie widersprüchlich. Wenn eine Philosophie wahr ist, dann nur dadurch, daß sie rational ist, aber die Bezeichnung „rational" kann ihr unmöglich darum zukommen, weil sie christlich ist. Man muß sich also entscheiden! Ein Thomist wird niemals zugeben, daß in der thomasischen Doktrin irgend etwas dem Geist oder dem Buchstaben des Glaubens widerspreche. Thomas spricht sich ausdrücklich für die Überein-

[9] Vgl als klassisches Beispiel den Bericht des Johannes *Peckham.* Chartularium I. S 627.

stimmung von Offenbarung und Vernunft aus, und zwar mit der Begründung, es sei die Übereinstimmung der Wahrheit mit sich selbst. Doch wird man sich nicht sonderlich wundern dürfen, wenn manche Thomisten, ohne mit der Wimper zu zucken, den klassischen Vorwurf der Augustinisten: Eure Philosophie ist innerlich nicht mehr christlich, akzeptieren. Wie kann sie auch innerlich christlich sein, ohne sich selbst aufzugeben? Die philosophischen Prinzipien des Thomas sind die des Aristoteles, eines Mannes also, für den weder die christliche noch selbst die jüdische Offenbarung existieren. Der Thomismus brachte in die aristotelische Philosophie Präzision, Vollständigkeit und Klarheit, aber der Thomismus hat dafür nicht den Glauben in Anspruch genommen, sondern er hat, genauer oder vollständiger als Aristoteles selbst es getan hatte, die in dessen eigenen Prinzipien mitgegebenen Konsequenzen daraus deduziert. Kurz gesagt, im Bereich der philosophischen Spekulation ist der Thomismus nichts anderes als ein nach rationalen Prinzipien berichtigter und scharfsinnig zu Ende gedachter Aristotelismus. Aber Thomas brauchte die aristotelische Doktrin, um sie wahr zu machen, nicht zu taufen, ebensowenig, wie er Aristoteles zu taufen brauchte, um sich mit ihm zu verständigen: Die Partner philosophischer Unterhaltungen sind Mensch und Mensch, nicht Mensch und Christ.

Das logische Ergebnis aus einer solchen Haltung ist die glatte Verneinung des *Begriffes* „christliche Philosophie", und, so überraschend es sein mag, man hat auch diesen letzten Schritt getan. Es gibt nicht nur Historiker, die da leugnen, daß das Christentum den geschichtlichen Gang der philosophischen Spekulation ernstlich beeinflußt habe[10], es gibt auch Neuscholastiker, die es für evident und jede Erörterung darüber für überflüssig erklären, daß der Begriff christliche Philosophie sinnlos sei[11]. Das Problem scheint also unlöslich. Denn entweder will man sich der christlichen Philosophie bedienen, um einem anderen die Annahme der religiösen Dogmen zu erleichtern, aber dann verwechselt man Philosophie mit Apologetik. Oder man macht den Wert rational erarbeiteter Folgerungen von ihrer Übereinstim-

[10] Vgl *E. Bréhier,* Anm. 2.

[11] *C. Sierp,* Vorwort zu *J. Kleutgen,* La philosophie scolastique (Französische Übersetzung der „Philosophie der Vorzeit"), Bd 1. S 8. — Vgl *M. de Wulf,* Anm. 2.

mung mit dem Dogma abhängig, aber dann verfällt man in Theologie. Oder man entscheidet sich, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, kurzerhand dahin, „christliche Philosophie“ solle einfach nur „wahre Philosophie“ besagen, aber dann ist nicht einzusehen, warum gerade christliche und nicht etwa ungläubige oder christentumsfeindliche Denker eine solche Philosophie erarbeiten und vertreten sollten. Oder man begnügt sich schließlich damit, daß diese wahre Philosophie dann christlich sein und heißen soll, wenn sie sich mit dem Christentum verträgt. Aber entweder ist diese Verträglichkeit nur eine tatsächliche und durch rein rationales Weiterdenken der ersten Prinzipien dieser Philosophie gewonnen, und dann bleibt die Beziehung der Philosophie zum Christentum genau so äußerlich, wie im vorhergehenden Falle, oder die Verträglichkeit ergibt sich als Frucht eines besonderen auf sie gerichteten Bemühens, und dann kommen wir wieder auf Theologie oder Apologetik hinaus. Wir drehen uns also im Kreise. Wir bemühen uns offenbar, einen widerspruchsvollen Begriff in klare Worte zu fassen: den Begriff einer Philosophie, einer rationalen Disziplin also, die gleichzeitig auch eine religiöse Disziplin, d. h., die in ihrem Sein oder Wirken von nicht-rationalen Bedingungen abhängig sein soll. Warum nicht lieber auf einen Begriff verzichten, der niemandem Genüge tut? Die Augustinisten sind durchaus für eine christliche Philosophie, vorausgesetzt, sie läßt es dabei bewenden, christlich zu sein, und verzichtet darauf, Philosophie zu sein. Die Neuthomisten sind durchaus für eine christliche Philosophie, vorausgesetzt, sie läßt es dabei bewenden, Philosophie zu sein, und verzichtet darauf, christlich zu sein. Wäre es da nicht das einfachste, die beiden Begriffe vollständig voneinander zu trennen, die Philosophie im Bereich der Vernunft zu belassen und das Christentum ganz in den Bereich der Religion zurückzugeben?

II. FÜR EINE CHRISTLICHE PHILOSOPHIE

Die Beobachtung der Tatsachen und die Analyse der Begriffe stehen also in so vollkommenem Einklang, daß jedes weitere Bemühen absurd erscheinen müßte, erinnerten wir uns nicht im rechten Augenblick daran, wie komplex die Beziehungen sind, welche die Ideen an die Tatsachen binden. Es ist wahr: die Geschichte vermag als einfaches Tatsachenverzeichnis nie über eine theoretische Frage zu entscheiden, denn die Entscheidung fällt immer im Bereich des Begrifflichen. Aber es ist genau so wahr,

daß die Begriffe sich mit den *Tatsachen* einführen, für die sie dann, einmal in Geltung, zum Maßstab werden. Eine Tatsache aber ist auch dies, daß man bei dem Versuch einer Definition der christlichen Philosophie zwar viel Deduktion, aber sehr wenig Induktion getrieben hat, und zwar meine ich eine Induktion vom *christlichen* Standpunkt aus. Wie haben denn eigentlich das philosophische *Denken* und der christliche *Glaube selbst* ihre gegenseitigen Beziehungen verstanden? Was glaubten *sie* einander zu geben und voneinander zu empfangen bei dem Austausch, der sich zwischen ihnen einstellte? Offenbar sehr schwierige und weitläufige Fragen! An kategorischen Antworten mangelt es nicht, aber eine klare methodische Untersuchung fordert schon die ganze geistige Kraft. Zu einem guten Gelingen ist nicht nur gefordert, daß eine Fülle von Einzelproblemen gelöst wird, sondern die Lösung jedes dieser Probleme hängt auch zum Teil wieder von der Einstellung ab, die man zu den Tatsachen hat. Trotzdem müssen diese Probleme wenigstens einmal aufgeworfen werden, will man eine auf ernstzunehmenden Voraussetzungen beruhende Diskussion des Begriffes christliche Philosophie in Gang bringen und die Definition dieses Begriffes möglich machen für den Fall, daß eine entsprechende historische Wirklichkeit existiert.

1. Eine christl. Philosophie historisch und philosophisch möglich

Existiert sie jedoch, ist es überhaupt *denkbar*, daß sie existiert hat? Zuverlässige Historiker haben es bestritten unter Hinweis auf den ausschließlich praktischen und durchaus unspekulativen Charakter des Urchristentums. Harnack hat diese Idee verbreitet, und seit ihm findet man sie häufig bei allen möglichen Autoren wieder. Die Ausführungen dieses Buches werden zur Genüge zeigen, was ich davon halte. Im Augenblick will ich nur eine durch diese Idee bedingte Vorfrage erledigen und das Interdikt aufheben, wenn ich es so nennen soll, von dem — unter dem Einfluß dieser Idee — jeglicher Versuch wie der hier vorliegende betroffen wird.

Was will man eigentlich sagen, wenn man behauptet, das Christentum sei in seinen Anfängen durchaus „unspekulativ"? Wenn man damit meint, das Christentum sei keine Philosophie, so ist das so evident, wie nur etwas sein kann. Will man jedoch damit behaupten, das Urchristentum habe auch auf rein religiösem Gebiet keine spekulativen Elemente in sich getragen und „sich auf eine zugleich geistliche und materielle Hilfeleistung in

den Gemeinden beschränkt"[12], so behauptet man doch vielleicht mehr, als unsere historische Kenntnis uns zu behaupten gestattet. Wo soll dieses praktische, jeder Spekulation abholde Christentum zu finden sein? Man müßte dann schon bis vor Justin zurückgehen, müßte viele Seiten der Apostolischen Väter aus der urchristlichen Literatur herausreißen, müßte den Ersten Johannesbrief mitsamt der ganzen von ihm ausgehenden spekulativen Mystik des Mittelalters unterschlagen, müßte die paulinische Gnadenlehre ablehnen, aus der sich schon wenig später die augustinische Philosophie und Theologie entwickelt, und müßte das Johannesevangelium mit der im Prolog enthaltenen Logoslehre entfernen. Man müßte noch bis vor die Synoptiker zurückgehen und bestreiten, daß Jesus den Vater im Himmel verkündet, den Glauben an die göttliche Vorsehung gepredigt und den Menschen das ewige Leben des ewigen Gottesreiches verkündet hat. Man müßte vor allem außer acht lassen, daß das junge Christentum sich dem Judentum um so enger verbunden wußte, je jünger es war; das Alte Testament aber barg eine Fülle von Begriffen über Gott und die göttliche Weltregierung, die zwar nicht eigentlich philosophischer Art waren, aber doch nur auf einen günstigen Nährboden warteten, um sich zu philosophischen Folgerungen auszuwachsen. Daß in der Hl. Schrift keine Philosophie steht, berechtigt also nicht zu der Behauptung, sie könne auf die Entwicklung der Philosophie keinen Einfluß genommen haben. Die Möglichkeit eines solchen Einflusses ist schon dann verständlich, wenn im christlichen Leben von Anfang an ebensogut spekulative wie praktische Elemente gegeben waren, wären jene auch nur in einem rein religiösen Sinne spekulativ gewesen.

Vom historischen Standpunkte ist also nichts gegen eine Untersuchung der hier beabsichtigten Art einzuwenden; aber auch vom philosophischen Standpunkte aus ist sie nicht von vornherein absurd, nicht einmal angesichts des jahrhundertealten Streites zwischen gewissen Augustinisten und Thomisten. Der Grund, warum sie sich nicht verstehen, liegt darin, daß sie unter demselben Namen zwei verschiedene Probleme zu lösen trachten. Die Thomisten werden die augustinistische Lösung des Problems an dem Tage annehmen, da die Augustinisten zugestehen, daß selbst bei einem Christen die Vernunft

[12] Vgl *E. Bréhier*, Anm 2.

vom Glauben und die Philosophie von der Religion *wesentlich* verschieden ist. Augustin selbst aber gesteht es zu. Es ist also rein augustinisch gedacht, wenn man eine so dringliche Unterscheidung gelten läßt. Umgekehrt werden die Augustinisten die thomistische Lösung des Problems annehmen, sobald die Thomisten zugestehen, daß bei einem Christen die Vernunft in ihrer *Betätigung* von seinem Glauben nicht zu trennen ist. Thomas selbst aber gesteht es zu. Nichts hindert also einen Thomisten, diese Auffassung zur seinen zu machen. Wenn wir demnach auch noch nicht wissen, worin die christliche Philosophie besteht, so wird doch nach all dem schon ersichtlich, daß sie keinen theoretischen Widerspruch einschließt. In *einem* Bereich zum mindesten ist sie nicht unmöglich, in dem der *tatsächlichen* Bedingungen, unter denen die philosophierende Vernunft des Christen tätig ist. Es gibt keine christliche Vernunft, aber eine christliche Vernunft*betätigung* kann es geben. Konnte nicht das Christentum verändernd in den Ablauf der Geschichte der Philosophie eingreifen, indem es der menschlichen Vernunft durch Vermittlung des Glaubens Perspektiven eröffnete, die sie vorher nicht entdeckt hatte? Warum wollte man sich a priori dieser Ansicht versagen? Vielleicht ist es *nicht* so gewesen, niemand aber hat das Recht, von vornherein festzusetzen, es *könne* nicht so gewesen sein. Man darf sogar noch weiter gehen, man darf sagen: Ein einfacher Blick auf die Geschichte der modernen Philosophie macht es *wahrscheinlich*, daß es wirklich so gewesen ist.

2. Eine christl. Philosophie historisch wahrscheinlich

Mit vollem Recht bringt man den Aufschwung der klassischen Philosophie des 17. Jhdts. in Verbindung mit der Entwicklung der positiven Naturwissenschaften im allgemeinen und der mathematischen Physik im besonderen. Diese Entwicklung ist tatsächlich der Grund, warum die Philosophie Descartes' zu den Metaphysiksystemen des Mittelalters in Gegensatz tritt. Doch weshalb fragt man sich nicht öfter, wodurch die Philosophie Descartes' zu den *griechischen* Metaphysiksystemen in Gegensatz tritt?

Descartes soll durchaus nicht zum „christlichen Philosophen" gemacht werden; aber wird jemand behaupten wollen, die moderne Philosophie von Descartes bis Kant wäre genau das, was sie ist, wenn es keine „christliche Philosophie" zwischen der ausgehenden hellenistischen Zeit und der beginnenden Neuzeit

gegeben hätte? Mit anderen Worten, das Mittelalter war vielleicht philosophisch nicht so unfruchtbar, wie man gewöhnlich sagt, und vielleicht verdankt die moderne Philosophie einige ihrer leitenden Prinzipien der Tatsache, daß das Christentum im Mittelalter die geistige Vorherrschaft inne hatte. Man überprüfe einmal in großen Zügen die philosophische Produktion des 17., 18. und selbst des 19. Jhdts.! Schon der erste Blick hebt Eigentümlichkeiten heraus, die sich allem Anscheine nach nur schwer erklären lassen, setzt man nicht das rationale Denken in Rechnung, das der christliche Geist zwischen ausgehendem Hellenismus und beginnender Renaissance geleistet hat.

Nehmen wir nur einmal die Werke René *Descartes*', des mit Auszeichnung so genannten „philosophischen Reformators", zur Hand, von dem Hamelin das Wort wagt, er „folge auf die Alten, fast als fände sich mit Ausnahme der Physiker nichts zwischen ihnen und ihm". Wie soll man dieses „fast" verstehen? Zunächst ließe sich erinnern an den Titel der Cartesischen „Betrachtungen über die Metaphysik, in denen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen werden". Man könnte auch wieder einmal an die Verwandtschaft seiner Gottesbeweise mit denen Anselms und sogar denen des Thomas erinnern. Es ließe sich leicht erweisen, was seine Freiheitslehre den mittelalterlichen Spekulationen über die Beziehungen von Gnade und Freiheit, über dieses christlichste aller christlichen Probleme, verdankt[13]. Doch genügt vielleicht schon der Hinweis, daß das ganze Cartesische System steht und fällt mit der Idee eines allmächtigen Gottes, der gewissermaßen sich selbst erschafft, der erst recht die ewigen Wahrheiten, unter ihnen die mathematischen, erschafft, der die Welt ex nihilo erschafft und sie im Sein erhält durch eine keinen Augenblick unterbrochene Schöpfung, ohne die alle Dinge in das Nichts zurückfallen würden, daraus sein Wille sie hervorzog. Wir werden uns schon bald zu fragen haben, ob die Griechen den Schöpfungsbegriff gekannt haben, aber daß eine solche Frage überhaupt *möglich* ist, das drängt schon mit unwiderstehlicher Gewalt zu der Hypothese, daß Descartes hier in direkter Abhängigkeit von der biblischen und christlichen Tradition steht und daß er gerade in den zentralen Ideen seiner Kosmogonie einfach nur weiterdenkt, was er von seinen Lehrern über den

[13] *Gilson* Système cartésien.

Ursprung der Welt gehört hat. Was ist überhaupt, aufs Ganze gesehen, dieser Cartesische Gott, dies unendliche, vollkommene, allmächtige Wesen, dieser Schöpfer des Himmels und der Erde, der den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnisse erschaffen hat und alle Dinge durch denselben Akt erhält, durch den er sie erschuf, — was ist dieser Gott anders als der christliche Gott, dessen Natur und Eigenschaften, wie die christliche Tradition sie versteht, man hier leicht wiedererkennt? Descartes betont, seine Philosophie sei vollständig unabhängig sowohl von der Theologie wie von der Offenbarung, alle seine Ausgangsprinzipien seien klare und deutliche Ideen, welche die natürliche Vernunft in sich selbst vorfinde, wenn sie nur ihre eigene Mitgift aufmerksam analysiere. Aber wie mag es denn nur kommen, daß diese ihrem Ursprung nach rein rationalen Ideen im wesentlichen genau jene Ideen sind, die das Christentum im Namen des Glaubens und der Offenbarung 16 Jahrhunderte hindurch verkündet hatte? Diese an sich schon so vielsagende Übereinstimmung besagt noch viel mehr, wenn man den Fall Descartes in Verbindung bringt mit all den analogen Fällen um Descartes.

An der Persönlichkeit seines Lehrers gemessen, erscheint *Malebranche* nur als Stern zweiter Größe; indes, wollte man ihn übersehen, die Geschichte der modernen Metaphysik würde unverständlich. Seine Lehre von der Unbeweisbarkeit der Existenz der Außenwelt im Verein mit jener anderen von der Schau in Gott bereitet unmittelbar den Idealismus Berkeleys vor. Sein Okkasionalismus setzt voraus, daß ein Einwirken der einen Substanz auf die andere unbeweisbar ist, und bereitet so unmittelbar Humes Kritik am Kausalprinzip vor. Übrigens stellt man bei der Lektüre Humes leicht fest, daß er sich hier im Gefolge Malebranches weiß. Wir stehen bei Malebranche also in einer wichtigen und vielleicht entscheidenden Phase der Geschichte der modernen Philosophie. Auf wen aber bezieht sich Malebranche? Auf Augustin genau so sehr wie auf Descartes! Gewiß, er erhebt noch schärferen Einspruch gegen die scholastische Philosophie als Descartes. Aber er beschuldigt sie nicht, wie man erwarten sollte, sie habe Philosophie und Religion verwechselt; hier erhebt ein moderner Philosoph gegen die Scholastik die Anklage, sie sei *nicht christlich genug* gewesen. *Das* sei der große Fehler des Thomas, daß er dem Heiden Aristoteles

und seinem „elenden Kommentator“ Averroes gefolgt sei, anstatt Augustin, dem vollendeten Vertreter der christlichen Tradition, Gefolgschaft zu leisten. Diese Kritik will die thomasische Doktrin nicht in Akzidentien oder in Äußerlichkeiten treffen, dieser Vorwurf zielt ihr ins Herz. Hätte sich die Scholastik mehr an Augustin orientiert, sie wäre religiöser und folglich wahrer gewesen[14].

Und was müßte nach Malebranche eine christliche Philosophie, die diesen Namen verdiente, sein? Sie müßte zuerst und vor allem eine Verherrlichung der göttlichen Ehre und Macht sein. Gott ist *das* Sein und *die* Wirkursache in dem Sinne, daß alles Existierende nur durch ihn existiert und daß alles Werdende durch ihn wird. Und was sind demgegenüber Aristotelismus und Thomismus? Naturphilosophien, d. h. Systeme, in denen die Existenz von substantialen Formen oder Naturen, eine Art ursächlich wirkender Seinsheiten, angenommen wird, die alle Wirkungen hervorbringen, die wir der Tätigkeit der Körper zuschreiben. Daß eine heidnische Philosophie wie die aristotelische den endlichen Wesen eine solche Subsistenz, Unabhängigkeit und Wirkursächlichkeit beilegt, ist durchaus natürlich. Daß sie unsere Kenntnis der Körper von deren Existenz und ihrer Einwirkung auf unsere Seele abhängig macht, versteht sich von selbst. Aber ein *Christ* sollte doch besser beraten sein! Thomas wußte doch, daß verursachen soviel bedeutet wie erschaffen und daß erschaffen die dem *göttlichen* Wesen eigentümliche Tätigkeit ist. Darum hätte er die Existenz solcher Naturen oder substantialen Formen leugnen, Gott allein alle Wirkursächlichkeit zusprechen und so in ihm den Ursprung sowohl unserer Erkenntnisse als auch unserer Akte sehen müssen. Mit einem Worte, Malebranche ist deshalb der Verfechter des Okkasionalismus und der Schau in Gott, weil er diese Lehren als Kernstücke einer wahrhaft christlichen und in der Idee der göttlichen Allmacht gründenden Philosophie betrachtet.

Es wäre ein leichtes, die Beispiele zu mehren und zu zeigen, mit welcher Selbstverständlichkeit der Schöpfergott der Bibel mitten im Vorstellungsfeld der klassischen Metaphysiker steht. Mit Zitaten aus Pascal machte man sich die Sache schon zu leicht, denn damit würde man weithin Augustin zitieren; aber man sollte sich ruhig einmal fragen, was von der *Leibnizischen*

[14] *Malebranche,* Recherche de la vérité par la raison naturelle, Vorwort.

Philosophie übrigbliebe, wollte man die spezifisch christlichen Elemente daraus wegdenken. Es bliebe nicht einmal mehr die Fragestellung seines Hauptproblems übrig, bei dem es ihm um den letzten Ursprung der Dinge und die Erschaffung der Welt durch einen vollkommenen und freien Gott geht. Mit diesem Begriff des vollkommenen Wesens beginnt der Discours de métaphysique, und dieser Traktat, der in Leibnizens Schaffen unbestreitbar eine Schlüsselstellung hat, schließt mit einer Verteidigung der göttlichen Vorsehung und sogar mit einer Berufung auf das Evangelium. „Die alten Philosophen haben von diesen wichtigen Wahrheiten nur wenig gewußt, Jesus Christus aber hat sie in göttlich-schöner Weise ausgedrückt, und zwar auf so klare und allgemeinverständliche Art, daß die Einfältigsten sie begriffen haben. So hat denn auch sein Evangelium das Aussehen der menschlichen Dinge vollständig geändert[15]". So spricht wirklich niemand, der sich als unmittelbaren geistigen Nachfahren der Griechen versteht. Von *Kant* ließe sich dasselbe sagen, wenn man nicht so oft vergäße, seine „Kritik der reinen Vernunft" mit seiner „Kritik der praktischen Vernunft" zusammenzusehen. Sogar von manchen *heute* Lebenden ließe sich dasselbe sagen[16].

Denn es gibt da eine eigentümliche und sehr bemerkenswerte Tatsache. Zwar beziehen sich die heutigen Philosophen nicht mehr auf die Civitas Dei und das Evangelium, was Leibniz noch unbedenklich tat, aber sie erfahren doch noch immer ihren Einfluß. Viele von ihnen leben von dem, was sie nicht mehr kennen. Es sei dafür nur ein einziges Beispiel angeführt, das aber charakteristisch ist für alle anderen: *W. P. Montague*, dessen „Belief unbound" 1930 erschienen ist[17]. In primitiven Zeiten, so stellt er fest, entstehen im menschlichen Bewußtsein ganz von selbst zuerst gewisse grobschlächtige Hypothesen. Man beobachtet nun, fährt er fort, eine seltsame Erscheinung, „vielleicht die seltsamste und am meisten rückläufige der ganzen mensch-

[15] Metaphysische Abhandlung (Discours métaphysique). *G. W. Leibniz*, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übs. v. *A. Buchenau*, hsg. v. *E. Cassirer*, Bd 2². Leipzig 1924 (Phil. Bibl. 108). S 187.

[16] *I. Kant*, Die Metaphysik der Sitten, Methodenlehre. — Über den Zusammenhang der modernen Philosophie mit dem christlichen Denken der Patristik und Scholastik beachte man die eindringenden Bemerkungen von *H. Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, Erster Theil. Hamburg (Perthes) 1841. S 42—47.

[17] *W. P. Montague*, Belief unbound. New-Haven 1930. S 9/10 u. 97.

lichen Kultur. Sie besteht darin, daß man diese grobschlächtigen Hypothesen unserer unwissenden Vorfahren in Dogmen verwandelt, die die göttliche Allwissenheit verkündet haben soll". Die christliche Bibel, die als göttliche Offenbarung auftritt und Geltung beansprucht, ist nach ihm also lediglich ein Sammelwerk volkstümlicher religiöser Vorstellungen, ein Muster von ungebührlicherweise vergöttlichter Folklore. Dadurch aber sind die religiösen Vorstellungen vergewaltigt worden. W. P. Montague bemüht sich, sie zu befreien und bittet uns, ein Gleiches zu tun. Er braucht einen neuen prometheischen Gott, wie er ihn nennt, „und der prometheische Gottesbegriff bedeutet, daß der heilige Gottesgeist, wenn es uns gegeben wäre, ihn zu verkosten, uns nicht nur Kraft sein würde in unserer Schwachheit und Trost in unserer Trauer, sondern auch Stärke und Licht und Glanz über alles bisher erfahrene Maß hinaus, und hätten wir all das in noch so reichem Maße erfahren".

Eine ausgezeichnete Predigt! Und nicht ohne Grund so ausgezeichnet! Wenn das die Gaben des neuen, nun endlich von der Folklore der christlichen Bibel befreiten Glaubens sind, dann könnte die Yale-Universität die Terry-Vorlesungen durch eine öffentliche Lesung aus dem Johannesevangelium oder aus den Paulusbriefen ablösen. Und wenn sich der neue Gott von dem alten dadurch unterscheidet, wie W. P. Montague meint, daß er das Leben bejaht statt es zu verneinen, so kann man sich denn doch der Frage nicht erwehren, welchen Sinn die Menschen von heute wohl noch mit dem Begriff Christentum verbinden mögen. In Wirklichkeit ist Montagues neue Religion ein recht schönes Beispiel dafür, wie man biblische Folklore durch griechische Folklore komplizieren kann. Was er für neue philosophische Ideen hält, sind verschwommene Erinnerungen an das Evangelium, das er als Kind gelesen hat und das zu vergessen, ihm unbewußt, ein gewisses Etwas in seinem Inneren sich sträubte.

Es gibt also etliche historische Gründe, jene radikale Trennung von Philosophie und Religion in den nachmittelalterlichen Jahrhunderten zu bezweifeln. Auf jeden Fall ist die Frage berechtigt, ob sich die klassische Metaphysik nicht viel innerlicher von der Substanz der christlichen Offenbarung ernährt hat, als man gewöhnlich sagt. Stellt man die Frage in dieser Form, so wirft man von neuem, nur auf einer anderen Ebene, unser

Problem der christlichen Philosophie auf. Wenn die christliche Offenbarung philosophische Ideen in die reine Philosophie eingeführt hat, wenn etwas von der Bibel und dem Evangelium in die Metaphysik hinübergewechselt ist, mit einem Worte, wenn das Werden und Wachsen der Philosophie eines Descartes, eines Malebranche oder eines Leibniz, so wie eine jede nun tatsächlich ist, unverständlich bleibt, falls man nicht den Einfluß der christlichen Religion in Rechnung setzt, *dann* hat der Begriff christliche Philosophie mit unendlich großer Wahrscheinlichkeit einen Sinn, denn alsdann ist der Einfluß des Christentums auf die Philosophie Tatsache.

Sobald sich jemand von dieser Tatsache überzeugt, kann er ihr gegenüber zwei verschiedene Haltungen einnehmen. Man kann mit A. Comte der Auffassung sein, die Metaphysik sei nur der Schatten der Theologie und werde mit den theologischen Lehrsystemen außer Kurs kommen. Oder aber man kann die Feststellung treffen, daß, weil die Theologie die Comtesche Grabrede überlebt hat, sich auch die Metaphysik noch lange von der Theologie wird inspirieren lassen. Diese Perspektive ist, wie wir glauben, die richtigere, denn sie trägt der unversieglichen Lebenskraft des Christentums besser Rechnung. Zudem ist nicht einzusehen, warum sie jene, die an die Zukunft der Metaphysik glauben, betrüblich stimmen sollte. Doch mag es mit der Zukunft stehen wie immer, diese Lehre hier ergibt sich jedenfalls aus der Vergangenheit. Von Lessing gibt es ein sehr tiefsinniges Wort: „Als sie (die Offenbarungswahrheiten) geoffenbaret wurden, waren sie freylich noch keine Vernunftswahrheiten; aber sie wurden geoffenbaret, um es zu werden[18]“. Vielleicht nicht alle, aber doch wenigstens einige bestimmte. Das ist der Sinn der Frage, auf die die folgenden Kapitel eine Antwort zu finden versuchen. Am Anfange einer solchen Untersuchung ist es unsere erste Pflicht, die christlichen Philosophen selbst über den Sinn der christlichen Philosophie zu befragen; fragen wir sie also, was ihre Vernunft dabei gewann, wenn sie sich am Alten Testamente und am Evangelium inspirierte.

[18] Die Erziehung des Menschengeschlechts. Berlin 1785. § 76, S 73.

2. KAPITEL

DER BEGRIFF DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE

I. DAS ZEUGNIS DER ERSTEN CHRISTLICHEN PHILOSOPHEN.

1. Das Evangelium als Heilsweg und wahre Weisheit.
2. Die Philosophen als Schuldner der Offenbarung.
3. Die Vorteile des christlichen Philosophen.

II. DER BEGRIFF DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE.

1. Falsches Verständnis; zwei Vorurteile.
2. Richtiges Verständnis; drei Charakteristika.

Das Problem in der soeben umrissenen Form wird man methodisch am einfachsten dadurch lösen, daß man die Motive klarzustellen versucht, durch die sich gebildete, mit der antiken Philosophie vertraute Männer plötzlich zu einer Konversion zum Christentum bewogen fühlten. Solche Bekehrungen sind bis heute immer wieder vorgekommen, und man könnte sich also auch fragen, warum noch in unseren Tagen so viele Philosophen im Christentum eine tiefer befriedigende Antwort auf ihre philosophischen Probleme zu finden glauben als in der Philosophie selbst. Aber wenn uns an einer objektiven Prüfung der Frage gelegen ist, die unsere persönlichen Interessen nicht oder doch nicht so unmittelbar mit in die Auseinandersetzung zieht, so werden wir am einfachsten auf das *Urchristentum* zurückgreifen. Wenn den Philosophen im Christentum wirklich reichere Quellen rationaler Wahrheit aufbrechen als in ihrer Philosophie, dann kann die ganze Wirklichkeit dieser Bereicherung niemals besser fühlbar gewesen sein als in *dem* Augenblick, da diese Quellen sich zum ersten Male erschlossen. Fragen wir also die ersten christlich gewordenen Philosophen, welches Interesse sie als Philosophen daran hatten, Christen zu werden.

I. DAS ZEUGNIS D. ERSTEN CHRISTL. PHILOSOPHEN

1. Das Evangelium als Heilsweg und wahre Weisheit

Praktisch allerdings ist für eine angemessene Erörterung des Problems zu fordern, daß die Untersuchung sogar noch vor den ersten christlichen Philosophen einsetze. Der älteste in unserer Frage dienliche Zeuge ist kein Philosoph, und doch beherrscht sein Denken die ganze weitere Entwicklung des christlichen Denkens. Es ist der hl. *Paulus*. Bei ihm ist, das darf gesagt werden, das Prinzip der endgültigen Problemlösung bereits gegeben, und die späteren Generationen christlicher Philosophen entwickeln nur die Konsequenzen daraus. Nach der Ansicht des Apostels ist das Christentum durchaus keine Philosophie, sondern eine Religion. Er weiß nichts, er predigt nichts als Jesus den Gekreuzigten und die Erlösung des sündigen Menschen durch die Gnade. Es wäre also absurd, die Begriffsbestimmung einer paulinischen Philosophie zu versuchen, und selbst wenn man im paulinischen Schrifttum auf ein paar Gedanken griechischer Philosophie stößt, so sind diese Elemente doch nur zufällig oder, wie meistens, einer religiösen Synthese einver-

leibt, die ihren Sinn vollständig wandelt. Das paulinische Christentum ist nicht eine Philosophie *neben* anderen Philosophien, ist nicht einmal Philosophie *an Stelle* anderer Philosophien, es ist eine Religion, die die Philosophie im üblichen Sinne überflüssig macht und uns von ihr dispensiert. Das Christentum ist ein *Heilsweg*, d. h. etwas anderes und mehr als ein *Erkenntnis*weg, und, darf man sagen, niemand ist sich je dieser Wahrheit klarer bewußt als der hl. Paulus.

Die neue Offenbarung, wie sie sich im Ersten Korintherbrief darstellt, liegt als Stein des Anstoßes zwischen Judentum und Griechentum. Die Juden wollen das Heil erwerben durch buchstäbliche Gesetzesbeobachtung und durch Gehorsam gegen die Gebote eines Gottes, der seine Macht in glänzenden Wundern erweist. Die Griechen wollen ein Heil, das sich durch Rechtheit der Willenshaltung, und wollen eine Sicherheit, die sich durch das natürliche Licht der Vernunft erwerben läßt. Und was bietet ihnen, Juden wie Griechen, das Christentum? Das Heil durch den Glauben an den gekreuzigten Christus! Der aber ist den Juden ein Ärgernis, da sie Zeichen und Wunder verlangen und ihnen statt dessen die Schmach eines gedemütigten Gottes geboten wird; und den Griechen eine Torheit, da sie verstandesmäßig erkennbare Wahrheit verlangen und ihnen dafür die Absurdität eines Gottmenschen vorgestellt wird, der zu unserer Rettung am Kreuze starb und von den Toten auferstand. Das undurchdringliche, ärgerniserregende Geheimnis Jesu also wird vom Christentum gegen die Weisheit der Welt gestellt. „Steht doch geschrieben: Vernichten will ich der Weisen Weisheit und den Verstand Verständiger verwerfen. Wo bleibt der Weise, wo der Schriftgelehrte und wo der Forscher nach der Art dieser Welt? Hat Gott denn nicht die Weltweisheit zur Torheit werden lassen? Nachdem die Welt Gott in der Weisheit Gottes mit ihrer Weisheit nicht erkannte, hat es Gott gefallen, gerade durch die Torheit der Predigt die Glaubenden zu retten. Die Juden fordern Wunderzeichen, die Heiden suchen Weltweisheit, wir aber künden Christus als Gekreuzigten, den Juden zwar ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, doch allen, die berufen sind, ob Jude oder Heide, Christus als Gottes Macht und Gottes Weisheit. Die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen, die Schwachheit Gottes stärker als die Menschen." (1 Kor 1, 19—25)[1].

[1] Vgl 1 Kor 2,5 u. 8. Kol 2,8. Diese Schriftstellen sind die Haupt-

Diese Erklärungen klingen zunächst äußerst kategorisch und definitiv; durch sie ist, will es scheinen, die griechische Philosophie zugunsten des neuen Glaubens endgültig abgetan. Darum formulieren manche, und nicht zu Unrecht, die Ansicht des hl. Paulus in dieser Kernfrage kurz dahin, daß nach ihm das Evangelium Heilslehre und nicht Weisheit sei[2]. Dazu wird man jedoch bemerken müssen, daß diese Deutung auch in einem Sinne verstanden werden kann, der nicht absolut exakt ist. Im gleichen Augenblick nämlich, wo der hl. Paulus den Bankerott der griechischen Weisheit erklärt, bringt er ihre Ersetzung durch eine andere Weisheit, durch die Person Jesu Christi, in Vorschlag. Was er möchte, ist dies: die griechische Scheinweisheit, die in Wirklichkeit nur Torheit ist, soll ausgemerzt werden im Namen der christlichen Scheintorheit, die in Wirklichkeit Weisheit ist. Anstatt zu sagen, nach dem hl. Paulus sei das Evangelium Heilslehre und nicht Weisheit, würde man also besser sagen, die von ihm verkündete Heilslehre sei, weil Heilslehre, in seinen Augen die *wahre* Weisheit.

Läßt man diese Deutung gelten, und der Wortlaut scheint sie zu fordern, so ist das Problem der christlichen Philosophie zwar im Prinzip gelöst, über die aus ihm sich ergebenden Konsequenzen aber ist offenbar noch gar nichts ausgemacht. Der hl. Paulus behauptet nicht mehr, als daß der Mensch — und das hat innerhalb des Christentums nie jemand bestritten — mit dem Glauben an Jesus Christus erst recht auch die Weisheit besitze, wenigstens in dem Sinne, daß uns rücksichtlich unseres Heiles der Glaube tatsächlich und ganz der Notwendigkeit einer Philosophie überhebe. Anders ausgedrückt, der hl. Paulus umreißt hier eine These, zu der Goethe einmal in den „Zahmen Xenien" die exakte Antithese formuliert:

> Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
> Hat auch Religion;
> Wer jene beide nicht besitzt,
> Der habe Religion.

Für den hl. Paulus gilt das genaue Gegenteil, denn wer Religion hat, besitzt auch, dem wesentlichen Wahrheitsgehalt nach,

argumente aller christlichen Gegner der Philosophie, deren reinster Typ *Tertullian* ist; vgl De praescriptione haereticorum 7; BKV S 660.

[2] So *C. Toussaint*, Epîtres de saint Paul, Bd I. Paris (Beauchesne) 1910. S 253.

Wissenschaft, Kunst und Philosophie, die gewiß hohe Wertschätzung verdienen, dem Menschen aber, der ohne Religion ist, nur kargen Trost zu bieten vermögen. Indes, wenn behauptet wird, daß einer mit der Religion tatsächlich alles übrige besitze, so muß es *bewiesen* werden. Der hl. Paulus ist Apostel und kann es sich mit der Predigt dieser Wahrheit genug sein lassen, der Philosoph aber möchte sich ihrer vergewissern. Es genügt nicht die *Behauptung*, der Gläubige könne sich der Philosophie entschlagen, weil der ganze Inhalt der Philosophie, und noch mehr, implizite in seinen Glaubensüberzeugungen mitgegeben sei, es muß der *Beweis* dafür erbracht werden. Erbringt man ihn aber, so ist damit ohne Zweifel in *gewissem* Sinne die Philosophie erledigt; und doch, gelingt dies Unternehmen wirklich, so ist in einem bestimmten *anderen* Sinne vielleicht gerade dieses Unternehmen die beste Art zu philosophieren. Welche philosophischen Vorteile versprachen sich die ältesten Christen, die uns hier Zeugen sein können, von ihrer Bekehrung?

2. Die Philosophen als Schuldner der Offenbarung

Das älteste und zugleich typische Zeugnis ist das *Justins*, der uns in seinem „Dialog mit dem Juden Tryphon“ seine Bekehrung lebendig und anschaulich berichtet. Von Anfang an sah er die Aufgabe der Philosophie darin, uns zu Gott zu führen und uns mit ihm zu vereinigen. Zuerst versuchte er es mit dem Stoizismus, aber er scheint an einen Stoiker geraten zu sein, der der praktischen sittlichen Betätigung mehr Wert beimaß als der Theorie, denn er gestand, daß er ein Wissen von *Gott* nicht für notwendig erachte. Der nächste war ein Peripatetiker; er drang schon sehr bald darauf, daß man sich über das Honorar für seine Vorlesungen einige, aber das hielt Justin denn doch für wenig philosophisch. Sein dritter Lehrer wurde ein Pythagoreer, aber er entließ Justin wieder, weil dieser noch keine Musik, Astronomie und Geometrie studiert hatte, und diese Wissenschaften seien für das Studium der Philosophie unerläßlich. Danach kam ein Platoniker, und jetzt ging es besser. „Ich besuchte ihn, so oft ich konnte; auch machte ich Fortschritte und vervollkommnete mich nach besten Kräften Tag für Tag. Sehr interessierte mich die Geistigkeit des Unkörperlichen, und das Schauen der Ideen gab meinem Denken Flügel. In kurzer Zeit wähnte ich, weise zu sein, und in meiner Beschränktheit hegte ich die Hoffnung, unmittelbar Gott zu schauen; denn dies ist

das Ziel der Philosophie Platos[3]." Alles war somit im schönsten Werden, als Justin eine Begegnung mit einem Greise hatte, der ihn nach seiner Meinung über Gott und Seele fragte und ihm bewies, daß er, Justin, sich in seltsame Widersprüche verwickelt hatte. Als Justin den Greis fragte, wo denn er sein Wissen über diese Gegenstände geschöpft habe, erwiderte dieser: „Es ist schon lange her, da lebten Männer, älter als all diese sogenannten Philosophen. Sie waren glücklich, gerecht und von Gott geliebt. Sie predigten im Geiste Gottes, sie sagten die Zukunft voraus, das nämlich, was jetzt tatsächlich eintritt. Propheten nennt man sie. Ihre Schriften sind erhalten, und wer sich mit ihnen abgibt und ihnen Glauben schenkt, kann sehr viel daraus gewinnen, wenn es um Ursprung und Ende und überhaupt um das notwendige Wissen eines Philosophen geht. Sie haben nicht erst Beweise zu Hilfe genommen, um damit ihre Lehren zu unterbauen; sie verzichten auf alle Beweisführung und sind dennoch glaubwürdige Zeugen der Wahrheit[4]." Bei diesen Worten entbrannte es plötzlich wie Feuersglut in Justins Herzen, „und", sagt er, „indem ich bei mir über die Lehren des Mannes nachdachte, fand ich darin die allein verläßliche und nutzenbringende Philosophie. Dies ist der Weg und dies sind die Gründe, die mich zum Philosophen gemacht haben[5]".

Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ. Man wird die Tragweite dieses Wortes nicht leicht überschätzen können. Ich habe die persönliche Erfahrung Justins etwas eingehender wiedergegeben, weil sie schon hier im 2. Jhdt. alle Elemente ins Licht setzt, ohne die es eine Lösung des Problems der christlichen Philosophie nicht

[3] *Justin,* Dialog mit dem Juden Tryphon II, 6; BKV S 4. — Das *Goethe*-Zitat: Zahme Xenien VI bzw IX; Weimarer Ausg. Bd 5; Insel-Ausg. Bd 15, S 398.

[4] AaO VII 1/2; BKV S 11/12.

[5] AaO VIII, 1/2; BKV S 13. — *Justin* ist nicht der einzige unter den Vätern der Urkirche, der den Titel „Philosoph" für sich in Anspruch nimmt. Auch *Athenagoras* tritt bewußt für das Recht des Christen auf eine philosophische Welterklärung ein, die von der Vernunft unter Führung der Offenbarung erarbeitet werden soll: Legatio pro christianis 7; BKV, Frühchristl. Apol. I. S 281, woher auch das Motto dieses Buches („Von Gott sich über Gott belehren lassen") genommen ist. Aus echtem Vertrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft argumentiert für eine christliche Philosophie auch *Irenäus,* Adversus haereses I, 3,6 und II, 27,2; BKV S 11 u. 176. — Desgl. *Clemens* v. Alex., Stromateis I, 1, 1 u. 18; BKV S 11 u. 25. — VI, 15, 115—119; BKV S 316—319. — Desgl. *Theophil* v. Ant., An Autolykus II, 33; BKV, Frühchristl. Apol. II. S 65.

gibt. Ein Mensch sucht die Wahrheit mit der bloßen Vernunft und — scheitert. Da bietet ihm der Glaube die Wahrheit an, er nimmt sie und gewahrt, daß sie seiner Vernunft Genüge tut. Aber Justins Erfahrung ist noch unter einer zweiten Rücksicht ebenso lehrreich, denn sie wirft ein Problem auf, dem auch Justin seine Aufmerksamkeit nicht versagen konnte. Von vielen anderen Dingen abgesehen, begegnet er im Christentum also der Tatsache, daß einem hier auf nichtphilosophischen Wegen *philosophische* Wahrheiten zufließen; wo unter der Vernunft Unordnung herrschte, schafft die Offenbarung wieder Ordnung. Aber noch etwas anderes; gerade weil die Philosophen ohne die Furcht, sich selbst zu widersprechen, jede Möglichkeit der Wahrheitsfindung versucht hatten, war von ihnen neben vielem Falschen auch schon manches *Wahre* ausgesprochen worden. Wie war ihre Kenntnis dieser Wahrheiten zu erklären, wenn es auch nur eine fragmentarische Kenntnis war?

Eine erste Antwort auf diese Frage hatte schon Philon der Jude vorgelegt; sie brachte unmittelbar die christliche Phantasie in Versuchung, der diese auch lange Zeit erlag. Es war eine recht bequeme Antwort, und eben darum hatte sie Erfolg. Warum sollte man nicht auf die zeitliche Priorität pochen, die das Alte Testament allen Philosophien voraushatte? Also behauptete man, zuerst zwar etwas zaghaft, aber seit Tatian mit größerer Entschiedenheit, die griechischen Philosophen hätten mehr oder weniger direkt die Offenbarungsschriften benutzt und verdankten ihnen die wenigen Wahrheiten, die sie gelehrt und die sie übrigens noch mit vielen Irrtümern durchsetzt hätten. Indes, das Fehlen jedes direkten Beweises für eine solche Entlehnung mußte den vollen Erfolg dieser allzu einfachen Antwort vereiteln. Obwohl sie sehr lange im Schwange blieb — so lange, daß sie wahrscheinlich heute noch nicht ganz tot ist —, so mußte sie doch Schritt für Schritt einer zweiten Antwort weichen, die viel gründlicher durchdacht und außerdem fast ebenso alt war wie jene erste, denn sie findet sich schon bei Justin.

Sie findet sich sogar schon beim hl. Paulus, wenigstens im Keime, andeutungsweise möchte man sagen. Obwohl der Apostel die falsche Weisheit der griechischen Philosophie verachtungsvoll verwirft, so verwirft er doch nicht die Vernunft, denn er spricht den Heiden ausdrücklich eine gewisse natürliche Gotteserkenntnis zu. Wenn der hl. Paulus im Römerbriefe (1, 19—20)

behauptet, Gottes ewige Macht und göttliches Wesen könnten unmittelbar aus der Betrachtung der Schöpfung erkannt werden, so behauptet er damit implizite auch, den Griechen sei eine rein verstandesmäßige Gotteserkenntnis möglich, und legt damit den Grund für jede natürliche Theologie, die später im Christentum entwickelt worden ist[6]. Von Augustin bis auf Descartes hat sich noch jeder Philosoph auf dieses Wort berufen. Weiterhin erklärt der hl. Paulus im gleichen Briefe (2, 14—15), die Heiden seien, weil nicht unter dem jüdischen Gesetz stehend, sich selbst Gesetz, denn ihr Gewissen werde sie am Tage des Gerichtes beschuldigen oder entschuldigen, womit er implizite die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes, oder, besser, eine natürliche Kenntnis des Sittengesetzes, anerkennt. Von da an mußte, obwohl der Apostel selbst sie sich nicht gestellt hatte, zwangsläufig einmal die rein spekulative Frage aufgeworfen werden: Welche Beziehungen obwalten zwischen der Vernunfterkenntnis des Wahren und des Guten, die Gott dem Menschen eingeräumt, und der Offenbarungserkenntnis, die das Evangelium zu ihr hinzugegeben hat? Eben dies Problem hat Justin aufgeworfen und gelöst.

Es sind nun, da ich schreibe, überlegt er, erst 150 Jahre, seit Christus geboren wurde. Soll ich all die Menschen vor Christus, welche die helfende Hand der Offenbarung entbehren mußten, für schuldig oder unschuldig halten? Der Prolog des Johannesevangeliums legt die rechte Antwort auf diese Frage nahe. Jesus Christus ist das Wort und das Wort ist Gott; nun heißt es aber im Evangelium, daß das Wort jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Demnach muß auf Gottes Wahrhaftigkeit hin eine natürliche, allgemeine Offenbarung des Wortes angenommen werden, die früher statthatte als die Offenbarung des Wortes im Fleische, da es kam, um unter uns zu wohnen. Da aber das Wort Christus ist, haben alle Menschen, weil sie am Lichte des Wortes Anteil bekommen haben, am Lichte Christi Anteil bekommen. Die also dem Wort entsprechend gelebt haben, ob Heiden oder Juden, waren *Christen* im ureigensten Sinne; die aber in Irrtum und Laster, d. h. im Widerspruch zu den Lehren des sie erleuchtenden Wortes, lebten, waren wirkliche Widersacher Christi, schon vor der Zeit seiner

[6] Derselbe Gedanke Weish 13,1.

Ankunft. Damit wird die Auffassung des hl. Paulus, obwohl der Sache nach dieselbe, doch dem Sinne nach gewandelt, denn wo der Apostel eine natürliche Offenbarung *gegen* die Heiden anrief, um sie zu verdammen, da läßt Justin eine natürliche Offenbarung zu ihren *Gunsten* gelten, die sie rettet. Aus Sokrates wird nun ein so treuer Christ, daß man sich nicht zu wundern braucht, wenn der Teufel ihn zum Märtyrer der Wahrheit gemacht hat; es fehlt nicht viel, und Justin betet mit Erasmus: Hl. Sokrates, bitte für uns!

Von diesem entscheidenden Augenblicke an übernimmt das Christentum die Verantwortung für die ganze verflossene Menschheitsgeschichte, allerdings verlangt es auch die Nutznießung von dieser Zeit. Alles geschehene Böse geschah gegen das Wort, aber weil umgekehrt auch alles geschehene Gute durch das Wort geschah, das da Christus ist, so ist alle Wahrheit christlich im eigentlichen Sinne. Alles, was je Rechtes gesagt wurde, gehört uns Christen zu: Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστιν[7]. Die überzeitliche Devise des christlichen Humanismus hat also schon hier im 2. Jhdt. ihre endgültige Formulierung gefunden. Heraklit ist einer der Unseren, Sokrates gehört zu uns, denn durch das Bemühen einer Vernunft, die ihre Existenz letztlich dem Worte verdankte, hat er Christus teilweise erkannt. Unser sind auch die Stoiker und mit ihnen alle wahrhaften Philosophen, in denen schon die Ansätze jener Wahrheit aufleuchteten, die uns die Offenbarung heute in ihrer ganzen Fülle erschließt[8].

3. Die Vorteile des christlichen Philosophen

Wer die Geschichte aus dieser Perspektive zu sehen sich entschließt, kann zwar immer noch mit dem hl. Paulus sagen, daß uns der Glaube an Christus von der Philosophie dispensiert und daß die Philosophie von der Offenbarung aufgehoben wird, aber sie wird nur darum von der Offenbarung aufgehoben, weil sie in ihr zur Vollendung gelangt. Damit erfährt dann unser Problem eine ebenso merkwürdige wie unvermeidliche Umkehrung. Wenn alle philosophische Wahrheit eine Vorahnung und so etwas wie ein erster Entwurf des christlichen Glaubens war, dann muß, wer den christlichen Glauben hat, damit auch alle philosophische Wahrheit der Vergangenheit und der Zukunft

[7] *Justin*, Zweite Apologie 13. BKV, Frühchristl. Apol. I. S 154. — Dieselbe Idee bei *Augustin*, De doctrina christiana II, 18,28; PL 34,49.

[8] *Justin*, aaO 10 u. 13; BKV S 96 u. 100.

besitzen. Mit anderen Worten und so merkwürdig es klingen mag, nicht der Rationalist hat die günstigste rationale Position, sondern der Gläubige; die günstigste philosophische Position hat nicht der Philosoph, sondern der Christ. Man überzeugt sich davon sofort, wenn man sich nur einmal die Vorteile dieser Position vor Augen führt.

An *erster* Stelle darf man auf die große Überlegenheit des Christentums aufmerksam machen, die darin besteht, daß es nicht eine einfache, abstrakte Wahrheitserkenntnis, sondern eine wirksame Heilsveranstaltung ist. Dem Menschen von heute mag es scheinen, als habe das mit dem Begriff der Philosophie unmittelbar nichts zu tun, weil wir Philosophie mehr oder weniger mit Wissenschaft verwechseln. Aber für den Platon des „Phaidon" und den Aristoteles der „Nikomachischen Ethik" war Philosophie, wenn auch wesentlich Wissenschaft, so doch nicht *nur* Wissenschaft; Philosophie war noch Lebensordnung, und wurde es mit den Stoikern und ihren geistigen Erben so sehr, daß diese Philosophen sich von anderen Menschen durch ihr Gewand unterschieden, wie sich heute ein Priester von seiner Umgebung durch seine Kleidung abhebt. Nun hatten aber die Christen des 2. Jhdts. von der griechischen Philosophie gerade den Eindruck, es handle sich bei ihr um zwar interessante, mitunter sogar richtige Spekulationen, die aber für die praktische Lebensführung *unwirksam* seien. Das Christentum hingegen führte die natürliche Ordnung in eine übernatürliche weiter, wußte sich stark im Vertrauen auf die Gnade als die unerschöpfliche Quelle der Kraft für die Erkenntnis des Wahren und die Verwirklichung des Guten und bot sich den Menschen als eine Weltanschauung an, die Lehre und Leben zugleich war, oder besser gesagt, als eine Lehre, die zugleich die Mittel zu ihrer eigenen Verwirklichung beibrachte.

Es ließen sich mühelos geschichtliche Beispiele in Hülle und Fülle aufweisen, die dartun würden, daß diese Deutung des Christentums zu Recht besteht. Lassen wir es jedoch mit dem Hinweis genug sein, daß dies der Kern der Lehre des hl. Paulus über Sünde, Erlösung und Gnade ist. Was der Mensch tun möchte, tut er nicht. Was er nicht tun möchte, tut er. Etwas anderes ist es, das Gute tun zu *wollen*, und etwas anderes, es tun zu *können*. Etwas anderes ist das Gesetz Gottes, das im inneren Menschen, und etwas anderes das Gesetz der Sünde,

das in seinen Gliedern herrscht. Wer wird den leiblichen Menschen dem Gesetze Gottes unterwerfen, wenn nicht Gott durch die Gnade Jesu Christi[9]? Diese paulinischen Gedanken sind bekannt, aber man scheint bisweilen zu vergessen, daß sie das Zentrum der Gedankenwelt *Augustins* — und damit aller christlichen Denker — sind. Man hat hin und her gestritten, wie das Selbstzeugnis Augustins in seinen „Bekenntnissen" zu werten sei; manche sind der Meinung, Augustin habe sich mehr zum Neuplatonismus als zum Christentum bekehrt; andere hingegen halten daran fest, seine Bekehrung habe aus ihm einen wahren Christen gemacht. Ich persönlich zweifle nicht, daß die zweite Auffassung das Richtige trifft, aber wenn man, gestützt auf einen großen Apparat von Texten und Argumenten, die erste überhaupt für vertretbar halten konnte, so hatte man eben dies nicht begriffen, daß das Christentum wesentlich eine Heilsveranstaltung ist, und daß infolgedessen eine Bekehrung zum Christentum wesentlich darin besteht, daß sich jemand an diese Heilsveranstaltung hingibt. Wenn aber irgend etwas im Bericht der „Bekenntnisse" ganz klar ist, dann dies: Augustin erblickt das schwerste Gebrechen des Neuplatonismus darin, daß er uns in Unkenntnis läßt über die Sünde, und über die Gnade, die uns von ihr erlöst. Vielleicht läßt sich beweisen, daß die *geistige* Entwicklung Augustins in seiner Hinwendung zum Neuplatonismus ihren Abschluß findet[10], aber auch daran müßte man, wie Augustin selbst, noch etliche Abstriche machen; doch diese Hinwendung zum Neuplatonismus mit seiner Bekehrung zu verwechseln, dagegen sperrt sich seine ganze Philosophie und Theologie. Plotin mag uns raten, uns von unseren Sinnen zu lösen, unsere Leidenschaften zu bezähmen und Gott anzuhangen; gut und wohl; aber gibt Plotin uns auch die Kraft, es zu tun? Was aber hilft einem das Wissen ohne das Können? Ein merkwürdiger Arzt, der uns gesund machen will, ohne weder die Natur der Krankheit noch die des Medikamentes zu kennen! Augustins Bekehrung ist erst dann vollzogen, als er den hl. Paulus gelesen und sich ihm die Gnade geoffenbart hat. „Denn das Gesetz des Geistes, das Leben spendet, hat mich befreit in Christus Jesus vom Gesetz der Sünde und des Todes

[9] Vgl Röm 7,14—25.

[10] *P. Alfaric*, L'évolution intellectuelle de s. Augustin. Paris (Nourry) 1918.

(Röm 8, 2)." Nicht ein Verstand litt im Garten von Mailand in Dunkelheit und Wirrsal, sondern ein Mensch.

Doch wenden wir uns zur rein spekulativen Philosophie und zur abstrakten Erkenntnis zurück; auch da werden wir — *zweiter* Vorteil des christlichen Philosophen — einräumen müssen, daß die ersten christlichen Denker sich von der Religion beträchtliche Vorteile erhoffen durften. Eines der Argumente, die sie am liebsten zugunsten ihres Glaubens anführen, ist das aus den Widersprüchen der Philosophen. Die Tatsache ist bekannt, aber die ganze Bedeutung dieses Argumentes wird doch wohl meistens nicht richtig ermessen. Justin und seine geistigen Erben waren anscheinend nicht nur und nicht so sehr von der Zusammenhanglosigkeit der rein philosophischen Spekulationen beeindruckt, sondern auch und besonders von der Geschlossenheit der Problemlösungen, die auf die philosophischen Fragen von einer Lehre erbracht wurden, die sich nicht als eine Philosophie unter soundso viel anderen gab, sondern als die einzig wahre Religion.

Aus dieser Feststellung, nimmt man sie von ihrer polemischen Seite, ergibt sich dann das klassische Argument „aus den Widersprüchen der Philosophen". Man begegnet ihm überall in den ersten Jahrhunderten des christlichen Denkens, so bei Justin, dessen Überlegungen, wie vorhin gezeigt, mit ihm einsetzen; so in Tatians „Rede an die Bekenner des Griechentums", wo das Argument voll entwickelt wird[11]; so in der anonymen „Verspottung der nichtchristlichen Philosophen"[12], so bei Arnobius, dessen philosophischer Skeptizismus und Fideismus sich von da aus erklären. Doch wird man wohl besonders auf *Laktanz* hinweisen müssen, denn er hat mit seinem gesunden Menschenverstande die wirkliche Leistungsfähigkeit des Argumentes richtig gesehen und endgültig abgesteckt. Trotz der Schmähungen, mit denen er die Philosophen bei Gelegenheit gern bedenkt, liest er doch eifrig ihre Schriften. Von der Überzeugung aus, daß sich bei Sokrates, Platon, Seneka viel Gutes findet, kommt hier ein christlicher Denker schließlich zu der Anerkenntnis, daß sich im Grunde jeder von ihnen einen Teil der Gesamtwahrheit angeeignet hat; würde man diese Teile sammeln, so

[11] *Tatian,* Adversus Graecos 25; BKV, Frühchristl. Apol. 1. S 59—61.
[12] *Hermias,* Gentilium philosophorum irrisio; BKV, Frühchristl. Apol. II. S 115—122. Auch Hermias nennt sich „Philosoph"!

hätte man schließlich die ganze ungeteilte Wahrheit wieder in der Hand: particulatim veritas ab eis tota comprehensa est[13]. Fände sich also jemand, der diese über die Schriften der Philosophen verstreuten Bruchstücke sammelte und sie zu einem Lehrsystem zusammenfügte, so würde er auf diese Weise ein Äquivalent der Gesamtwahrheit erhalten. Niemand aber vermag, und das ist der springende Punkt, die erforderliche Scheidung von wahr und falsch im Lehrgute der Philosophen vorzunehmen, wenn er nicht schon von vornherein die Wahrheit kennt; und keiner kennt sie von vornherein, wenn Gott sie ihm nicht in der Offenbarung zeigt, d. h. wenn er sie nicht im Glauben annimmt.

Laktanz sieht also die Möglichkeit einer wahren Philosophie, aber er versteht darunter einen Eklektizismus auf Glaubensgrundlage. Auf der einen Seite der gewöhnliche Philosoph; er ist allein auf seine Vernunft angewiesen und will aus eigener Kraft zur Wahrheit durchfinden; all sein Bemühen aber reicht nur zu einem winzigen Fragment der Gesamtwahrheit, das zudem noch in einer Flut von widersprüchlichen Irrtümern dahintreibt, und er vermag es nicht aus ihr herauszuheben. Auf der anderen Seite der christliche Philosoph; sein Glaube gibt ihm ein Kriterium, eine Urteilsnorm, ein Unterscheidungs- und Ausleseprinzip an die Hand, mit dem er die Wahrheit in sich selbst rational einsichtlich machen kann, indem er sie aus dem Irrtum herauslöst, in den sie verquickt ist. Solus potest scire qui fecit, sagt Laktanz. Gott, der alles geschaffen, weiß auch alles. Folgen wir willig seiner Unterweisung! Gezwungen zur Wahl zwischen der Unsicherheit einer führerlosen Vernunft und der Sicherheit einer geführten Vernunft, schwankt er mit seiner Entscheidung nicht einen Augenblick. Und genau so wenig schwankt später *Augustin.*

Denn es handelt sich immer wieder um dieselbe Erfahrung, die schließlich im Schrifttum der mittelalterlichen Denker ihre abstrakte Formulierung erhält, um dann heute von mehr als einem modernen Denker wiederentdeckt zu werden. Der junge Augustin ist Anhänger der Sekte Manis, weil sich die Manichäer anheischig machen, für alles und jedes eine Erklärung beizubringen ohne irgendeinen Rückgriff auf den Glauben. Trotz all der Wunderlichkeiten und Kindereien ihrer Kosmogonie

[13] *Laktanz,* Institutiones divinae VII, 7,7. Vgl auch 7,4.

sind sie Rationalisten, die vorgeblich den Geist dadurch in die Welt des Glaubens einführen, daß sie ihm zuerst Vernunfterkenntnis vermitteln. Überdrüssig aber einer Gemeinschaft, in der die versprochene Erkenntnis niemals kommt, sagt sich Augustin schließlich von der Sekte los und überläßt sich dem liebenswürdigen Skeptizismus Ciceros. Plotin erweckt ihn aus diesem Skeptizismus, aber Augustin entdeckt bald, daß sämtliche Wahrheiten des Neuplatonismus schon im Johannesevangelium und im Buche der Weisheit stehen, und außer diesen noch sehr viele andere Wahrheiten, von denen Plotin nie etwas gewußt hat. Während also seine Vernunft die Philosophie vergebens suchte, wartete sie hier auf ihn, der Glaube bot sie ihm an. Jene wenig zuverlässigen Wahrheiten, die die griechische Spekulation einer Elite erlesener Geister vorbehielt, hier *waren* sie schon; aber sie waren von vornherein vollzählig, sie waren geläutert, begründet, zu Ende gedacht, und zwar von einer Offenbarung, die sie *allen* Menschen zugänglich machte[14]. In diesem Sinne könnte man die ganze Erfahrung Augustins genau in den Titel zusammengreifen, den er selbst einem seiner Werke gegeben hat:

[14] *E. Bréhier,* Histoire de la philosophie5, Bd. I. Paris (Presses Universitaires) 1948, S 494, ist der Meinung, das Urchristentum sei durchaus unspekulativ gewesen und habe sich auf eine geistige und materielle Hilfeleistung in den Gemeinden beschränkt. Man solle sein Urteil über das geistige Leben der Urkirche nicht beeinflussen lassen, meint er, durch das Bild geistiger Fülle, das die Kirche *späterer* Jahrhunderte dem Historiker darbiete. Aber ein unvoreingenommener Blick auf das Schrifttum der Apologeten schon des 2. Jhdts. müßte genügen, um dieses Urteil zu erschüttern. Die im „Dialog mit Tryphon" geschilderte Bekehrung Justins ist wahrhaftig kein unspekulatives Unterfangen, sondern ein echtes philosophisches Ringen. Daß bereits gegen Ende des 2. Jhdts. die gebildeten Christen den philosophischen Anspruch erhoben, sie sähen auf Grund der Offenbarung mehr und weiter als die gesamte griechische Philosophie, wird dadurch dokumentiert, daß ihnen dieser Anspruch übelgenommen und vorgeworfen wurde. Einer der besten Texte dazu steht bei *Minucius Felix,* Octavius 16, 5; BKV, Frühchristl. Apol. II, S 159. „Mein Bruder hat Verstimmung und Unwillen, Entrüstung und Schmerz darüber laut werden lassen, daß ungebildete, arme, unerfahrene Leute über himmlische Dinge reden ... Während die Reichen, in ihre Reichtümer verstrickt, dem Geld größere Aufmerksamkeit zu widmen pflegen als dem Himmel, haben unsere armen Glaubensgenossen die Weisheit ausgedacht und anderen darin Unterricht gegeben." Dieser Anspruch wird formal damit begründet, daß die Vernunft *jedes* Menschen Anteil ist; hier wird also für den philosophischen Bereich die Demokratie gefordert und ausgerufen. Die für Philosophen unerträgliche christliche Behauptung, ein altes Mütterchen verstehe von der Welt mehr als Platon und Aristoteles, ist also nicht erst mit Franziskus und der Franziskanerschule aufgekommen, sie gehört vielmehr zum festen Bestand der kirchlichen Überlieferung.

De utilitate credendi, Von den Vorteilen des Glaubens; Vorteile, selbst wenn es darum geht, die Rationalität der Vernunft sicherzustellen. Er hat das Isaiaswort: nisi credideritis, non intelligetis — so gibt es die von ihm gebrauchte lateinische Übersetzung wieder — darum unaufhörlich im Munde, weil es seine persönliche Erfahrung genau zum Ausdruck bringt. *Anselm* hat dem nichts hinzuzufügen, wenn er seinerseits den wohltätigen Einfluß des Glaubens auf die Vernunft des Philosophen zu bestimmen sucht.

Man hat die diesbezügliche Haltung Anselms als christlichen Rationalismus hingestellt. Der Ausdruck leistet einer Äquivokation Vorschub, doch stellt er wenigstens die Tatsache klar heraus, daß Anselm, wenn er an die Vernunft appelliert, es auch wirklich mit der Vernunft allein zu tun haben will. Nicht nur er, auch seine Hörer dringen darauf, daß sich nichts zwischen die rationalen Ausgangsprinzipien und die daraus gefolgerten rationalen Schlußsätze einschiebt. Man denke nur an das berühmte Vorwort zum Monologium, wo er dem Drängen seiner Schüler nachgibt und sich verpflichtet, nichts von dem, was über den betreffenden Gegenstand in der Hl. Schrift steht, aus der Autorität der Hl. Schrift zu beweisen, sondern all das, was durch eine von der Offenbarung unabhängige Untersuchung als wahr erwiesen werden kann, durch rationale Evidenz und allein durch das natürliche Licht der Wahrheit festzulegen. Und doch, gerade von Anselm stammt die endgültige Formulierung des Primates des Glaubens über die Vernunft; denn wenn die Vernunft restlos vernünftig sein, wenn sie sich als Vernunft ernst nehmen will, dann hat sie keine andere sichere Methode mehr als die, den *Glauben* auf seine Rationalität hin zu untersuchen. Der Glaube als solcher steht zwar auf sich selbst, aber er verlangt danach, in vernunftmäßige Erkenntnis verwandelt zu werden; er ist nicht durch Vernunftevidenz bedingt, im Gegenteil, er bringt sie erst hervor. Von Anselm selbst wissen wir, daß der ursprüngliche Titel seines Monologiums lautete: Exemplum meditandi de ratione fidei, Betrachtung über die Vernünftigkeit des Glaubens, und daß der Titel seines Proslogion kein anderer war als das berühmte Fides quaerens intellectum, der Glaube auf der Suche nach vernunftmäßiger Einsicht. Kaum ein anderes Wort würde seinen Gedanken so exakt wiedergeben; er will nicht begreifen, um zu glauben, sondern glauben, um zu begreifen.

Sogar an diesen Primat des Glaubens über die Vernunft *glaubt* er, *ehe* er ihn begreift und *um* ihn zu begreifen, denn dieser Primat wird ihm von der Autorität der Hl. Schrift vorgestellt: nisi credideritis, non intelligetis, glaubt ihr nicht, so werdet ihr nicht erkennen.

Justin, Laktanz, Augustin und Anselm sind nur vier Zeugen; aber was für Zeugen! Ihre Autorität und der vollendete Einklang ihrer Erfahrungen entheben mich der Notwendigkeit, meine ich, noch die zahllosen weiteren Zeugnisse anzuziehen, die sich den ihrigen anfügen ließen. Eine Stimme jedoch, die sich über Jahrhunderte hinweg jenen Zeugnissen zugesellt, möchte ich noch zu Gehör bringen und möchte damit die Überzeitlichkeit der Frage und die Notwendigkeit einer Antwort belegen. Denn wenn ich die letzten Einsichten hier wiedergebe, zu denen *Maine de Biran* gelangt ist, so werfe ich damit die Erfahrung eines ganzen Lebens in die Waagschale. Auch er hat, wie Augustin und so viele andere, die Rätsel der Philosophie in Kraft der reinen Vernunft zu lösen versucht, und das Ergebnis? Die letzten Worte seines Journal intime klingen wie das Vae soli der Hl. Schrift. „Dem wirklich Gläubigen, der an sich selbst die von ihm so genannten Wirkungen der Gnade erfährt, der mit Hilfe gewisser Ideen oder geistiger Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe seine Ruhe und seinen vollen Seelenfrieden findet und *der von da aus sogar die Ansprüche seines Geistes gegenüber Problemen zu befriedigen vermag, die in allen Philosophien ungelöst bleiben müssen,* — man kann ihm, sage ich, unmöglich seine eigene Erfahrung bestreiten und folglich ebenso unmöglich die reale Grundlage leugnen wollen, die sein trostvoller und beglückender Seelenzustand in ihm oder in seinen religiösen Glaubensüberzeugungen hat[15]." Es ist also Tatsache für den Christen, daß die bloße Vernunft für die Ansprüche der Vernunft nicht zureicht, und nicht nur im 2. Jhdt. haben sich Philosophen eben im Interesse ihrer Philosophie zum Christentum bekehrt. Dem „fides quaerens intellectum" Anselms und Augustins entspricht Maine de Birans „intellectus quaerens intellectum per fidem". „Optavi et datus est mihi sensus, invocavi et venit in me spiritus sapientiae; da flehte ich, und Einsicht

[15] *Maine de Biran,* Sa vie et ses pensées. Hsg. v. *E. Naville.* Paris 1857. S. 405. — Ähnliche Texte, um einen Autor zwischen dem Ma und dem 19. Jhdt. zu nennen, finden sich in Fülle bei Malebranche.

wurde mir gegeben. Ich betete, da kam zu mir der Geist der Weisheit (Weish 7, 7)[16]"; dies Streben der *geglaubten* Wahrheit nach Verwandlung in *gewußte* Wahrheit, das ist das eigentliche Lebenselement der christlichen Weisheit, und die rationalen Wahrheiten, die uns aus diesem Bemühen erwachsen, sie sind die christliche Philosophie. Den Inhalt der christlichen Philosophie bilden also all jene rationalen Wahrheiten, die entdeckt, vertieft oder einfach tradiert wurden dank jener Hilfe, welche die Offenbarung der Vernunft geleistet hat. Ob es diese Philosophie wirklich gegeben hat, oder ob sie ein Mythos ist, um Entscheidung dieser *Tatsachen*frage werden wir die Geschichte angehen; vorher möchte ich jedoch noch einige Mißverständnisse aufhellen, die den Sinn des „fides quaerens intellectum" verdunkeln und damit auch den Begriff christliche Philosophie unverständlich machen.

II. DER BEGRIFF DER CHRISTL. PHILOSOPHIE

1. Falsches Verständnis; zwei Vorurteile

Will man diesen Ausdruck nicht jeden positiven Gehaltes entleeren, so ist rundheraus zuzugeben, daß er nur dann einen Sinn hat, wenn die Offenbarung in einer wirklich *inneren* Beziehung zur Vernunft steht. Dieser Sinn muß nun noch exakt festgelegt werden. Es wird, *erstens*, keineswegs behauptet, der Glaube sei als Erkenntnisart der rationalen Erkenntnis überlegen; das hat niemand je behauptet. Das Glauben ist im Gegenteil offenbar ein einfacher Wissensersatz, und wenn man das Glauben, wo immer möglich, durch das Wissen ersetzt, so ist das für das Verständnis einer Sache in jedem Falle ein Gewinn. Die traditionelle Hierarchie der Erkenntnisarten ist bei den christlichen Denkern stets: Glaube, Erkenntnis, Gottesschau von Angesicht zu Angesicht. „Inter fidem et speciem, schreibt Anselm, intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo; zwischen dem Glauben und der Schau steht die in diesem Leben mögliche Erkenntnis in der Mitte[17]."

Es wird, *zweitens*, keineswegs behauptet — das wäre absurd —, der Obersatz eines Syllogismus könne eine *geglaubte* Wahrheit und die Konklusion dann eine *gewußte* Wahrheit sein. Nimmt man eine Glaubenswahrheit und entfaltet deduktiv ihren Inhalt, so wird man immer nur zu Glaubenswahrheiten kommen. Wenn denen, die das „fides quaerens intellectum" als Methode der christlichen Philosophie betrachten, von manchen

[16] Zitiert von *M. de Biran* aaO S 385.
[17] *Anselm,* De fide Trinitatis, Praefatio; PL 158,61.

Gegnern vorgeworfen wird, sie verwechselten Theologie und Philosophie, so beweisen diese Gegner nur, daß sie die von ihnen kritisierte Auffassung absolut nicht begreifen, und erwecken sogar den Eindruck, als wüßten sie nicht recht, was Theologie ist. Denn obwohl Theologie Wissenschaft ist, setzt sie es sich doch durchaus nicht zum Ziel, den Glauben, durch den sie ihre Prinzipien erfaßt, in Wissen zu verwandeln, denn damit würde sie sich ihres eigenen Gegenstandes berauben. Aber genau so wenig wie der Theologe, versucht auch der christliche Philosoph, den Glauben in Wissen zu verwandeln: absonderliche Chemie, die aus Elementen, die keine Verbindung eingehen können, doch eine chemische Verbindung herstellen wollte! Der christliche Philosoph fragt sich einfach, ob die Vernunft nicht eine gewisse Anzahl jener Sätze, die er als wahr *glaubt*, als wahr *wissen* könne. Solange ein Gläubiger seine Behauptungen auf die innere, ihm von seinem Glauben geschenkte Überzeugung gründet, ist er einfach ein Gläubiger und hat noch keinen Fuß auf philosophisches Gebiet gesetzt; sobald er aber unter seinen geglaubten Wahrheiten solche entdeckt, die Gegenstand des Wissens werden können, wird er zum Philosophen, und wenn er diese neuen philosophischen Aufschlüsse dem *christlichen* Glauben verdankt, so wird er zum *christlichen* Philosophen.

Von hier aus ist nun die Uneinigkeit der Philosophen über den Sinn des Begriffes christliche Philosophie schon leichter verständlich zu machen. *Die einen* haben die Philosophie an sich im Auge, in ihrem formellen Wesen und ohne Rücksicht auf die Bedingungen, unter denen sie sich konstituiert und unter denen man sie sich aneignet. So verstanden kann eine Philosophie natürlich ebensowenig christlich wie jüdisch oder islamisch sein, und so verstanden ist der Begriff christliche Philosophie offenbar genau so sinnlos, wie der Begriff christliche Physik oder christliche Mathematik[18]. *Andere* dagegen tragen der offenbaren Tat-

[18] Die Tatsache, daß die christliche Philosophie ihren Verteidigern evident und ihren Gegnern wertlos erscheint — ein heutzutage normales Paradoxon —, beweist nicht notwendig, daß die *Verteidiger*, durch ihren Glauben irregeleitet, sich über den rationalen Wert ihrer philosophischen Anschauungen täuschen; die Tatsache kann vielmehr auch dadurch bedingt sein, daß für die *Gegner*, weil ihnen der Glaube mangelt, manche philosophischen Wahrheiten im Dunkel bleiben, die sie sonst einsehen würden. Das berechtigt allerdings den christlichen Philosophen wieder nicht, die nur im Glauben von ihm erfaßten Wahrheiten als Beweise gegen den

sache Rechnung, daß bei einem Christen der Glaube die Rolle des äußerlich regulativen Prinzips spielt und lassen daher die Möglichkeit einer christlichen Philosophie gelten. Weil sie jedoch sorgfältig darauf bedacht sind, der Philosophie reinlichst ihr formales Wesen zu erhalten, betrachten sie einfach jede wahre Philosophie als christlich, die sich in ihren Anschauungen über Natur und Vernunft *offenhält* für das Übernatürliche[19]. Damit ist ohne jeden Zweifel eines der Wesensmerkmale der christlichen Philosophie getroffen, aber es ist nicht das einzige und vielleicht nicht einmal das wichtigste. Eine für das Übernatürliche geöffnete Philosophie wäre sicher eine mit dem Christentum verträgliche Philosophie, sie wäre nicht notwendig eine christliche Philosophie.

2. Richtiges Verständnis; drei Charakteristika

Damit eine Philosophie wahrhaft christlich genannt werden könne, darf das Übernatürliche zwar nicht als konstitutives Element im Wahrheitsbestand dieser Philosophie vorkommen, was widersprüchlich wäre, muß aber als konstituierendes Element bei der Erarbeitung dieser Philosophie gegenwärtig sein. *Christlich nenne ich demnach jede Philosophie, die zwar die Ordnung der Offenbarung und die Ordnung der Vernunft formell auseinanderhält, trotzdem aber die christliche Offenbarung als unentbehrliche Helferin der Vernunft betrachtet.* Wer den Begriff so versteht, weiß, daß die christliche Philosophie nicht eine einfache Wesenheit ist, die sich abstrakt definieren ließe; sie ist vielmehr eine konkrete historische Tatsächlichkeit, die näher *beschrieben* werden muß. Die christliche Philosophie ist nur eine der Arten innerhalb der Gattung Philosophie und begreift in ihrem Umfange jene Philosophien, die das, was sie waren, nur deshalb waren, weil es eine christliche Religion gegeben hat, deren Einfluß sie sich freiwillig öffneten[20]. Als konkrete historische Wirklichkeiten *unterscheiden* sich diese Philosophien voneinander durch ihre individuellen Besonderheiten; als die Art, die sie bilden, weisen sie *gemeinsame* Merkmale auf,

Gegner ins Feld zu führen, es muß ihn im Gegenteil zu neuem und unausgesetztem *rationalem* Bemühen anspornen.

[19] So *M. D. Chenu* OP. Bulletin Thomiste 1928. S 244.

[20] Die Geschichte der christlichen Philosophie deckt sich also nicht einfach mit der Geschichte des Einflusses, den das Christentum auf die Philosophie ausgeübt hat; auch A. Comte steht unter dem Einfluß des Christentums, aber sein Positivismus ist alles andere eher als eine christliche Philosophie.

die zu ihrer Einordnung unter ein und denselben Namen berechtigen.

An *erster* Stelle ist nun der christliche Philosoph dadurch charakterisiert, daß er eine *Auslese* unter den philosophischen Problemen trifft, und das ist vielleicht das augenfälligste Kennzeichen seiner Haltung. Theoretisch kann und darf er sich genau so gut wie andere Philosophen für alle philosophischen Probleme interessieren; tatsächlich interessiert er sich allein oder doch vorwiegend für jene Probleme, die für seine religiöse Lebensführung wichtig sind. Alles übrige ist in sich indifferent, und das Streben, das sich darauf richtet, wird von Augustin, Bernhard und Bonaventura als Neugierde gebrandmarkt: vana curiositas, turpis curiositas[21]. Selbst die christlichen Philosophen von der Denkart eines Thomas, deren Interesse sich auf die gesamte Philosophie erstreckte, sind nur in einem verhältnismäßig engen Bezirk schöpferisch gewesen. Es ist das durchaus verständlich. Da die christliche Offenbarung uns nur die heilsnotwendigen Wahrheiten lehrt, so konnte sich ihr Einfluß auch nur auf jene Lehrstücke der Philosophie auswirken, welche die Existenz und Natur Gottes, den Ursprung, die Natur und die Bestimmung unserer Seele betreffen. Schon im Titel und in den ersten Zeilen seines Traktates „De la connaissance de Dieu et de soi-même" hat Bossuet eine 1600jährige Tradition niedergelegt: „Die Weisheit liegt darin beschlossen, Gott zu erkennen und sich selbst. Die Selbsterkenntnis soll uns zur Gotteserkenntnis emporführen." Wer erkennt in diesen Worten nicht das augustinische „Noverim me, noverim te; nur mich und Dich will ich erkennen" wieder[22], und obwohl Thomas es sich nicht ausdrücklich zu eigen gemacht hat, hat er es doch praktiziert. Seine Verdienste als die eines Interpreten und Kommentators des Aristoteles sollen wahrhaftig nicht geschmälert werden; trotzdem, *da* ist er nicht am größten, sondern in jenen genialen Einsichten, in denen er des Aristoteles Bemühungen weiterführt und ihn dabei überholt. Auf solche Einsichten aber stößt man fast immer da, wo von Gott, der Seele oder von der Beziehung der Seele zu Gott die Rede ist. Seine tiefsten Einsichten muß man

[21] Zu *Augustin* vgl *Gilson-B.* Augustin. S 210—214. Zu *Bernhard* v. Cl. vgl In Cant. Cant., Sermo 36, 2/3; PL 183,967.

[22] Sololoq. II, 1,1; PL 32,885. Ähnlich de Ordine II, 18,47; PL 32, 1017 und Enchiridion IX, 3; PL 40, 235/236.

sehr häufig sogar erst aus den sie haltenden theologischen Zusammenhängen lösen, denn sie sind tatsächlich aus theologischer Problematik erwachsen. Mit einem Wort, bei allen christlichen Philosophen, die diesen Namen verdienen, vereinfacht der Glaube die denkerische Lage, und ihre Originalität erweist sich besonders auf jenem Gebiete, wo sich der Einfluß des Glaubens unmittelbar geltend macht: in der Lehre von Gott, vom Menschen und von seinen Beziehungen zu Gott.

Indem die Offenbarung durch ihren Einfluß auf die Philosophie die eitle Neugierde verbannt, gibt sie ihr zugleich auch die Möglichkeit — *zweites* Charakteristikum der christlichen Philosophie —, zu einem *Abschluß* zu kommen. Christlich betrachtet, hat sich der Neugierige an ein Unternehmen gemacht, an dem kein Ende abzusehen ist. Praktisch darf er zwar jede mögliche rationale Erkenntnis jeglicher Realität als in seinen Kompetenzbereich fallend betrachten; streng wissenschaftstheoretisch aber muß er darauf gefaßt sein, daß vielleicht jede dieser möglichen Erkenntnisse, tatsächliche Erkenntnis geworden, die Erkenntnis alles übrigen vollständig wandelt. Das Wirkliche ist unerschöpflich, und so bedeutet der Versuch, es in eine von Prinzipien beherrschte Synthese zu bringen, ein praktisch undurchführbares Unternehmen. Es kann sogar sein, worauf Comte später aufmerksam macht, daß die natürliche Wirklichkeit gar nicht synthetisch ist, und daß man ihr nur dadurch eine Einheit geben kann, daß man einen bestimmten Gesichtspunkt vom Subjekt aus an sie heranträgt[23]. Indem der christliche Philosoph den Menschen in seiner Beziehung zu Gott als Hauptperspektive wählt, bestimmt er sich einen festen Beziehungsmittelpunkt, mit dessen Hilfe er Ordnung und Einheit in sein Denken bringen kann. Darum ist in einer christlichen Philosophie immer eine stark systematische Tendenz spürbar; sie hat weniger Erkenntnisse zu systematisieren als andere Philosophien und hat auch das Prinzip, von dem aus sie sich systematisieren lassen.

Sie verfügt *drittens* auch über Einsichten, mit denen sie diese Erkenntnisse *vervollständigen* kann, und zwar an erster Stelle auf dem Gebiete eben der natürlichen Philosophie. Manchmal wird anscheinend unterstellt, nur die Augustinisten seien davon überzeugt gewesen; und doch hat uns gerade Thomas in seiner

[23] Vgl *Gilson-B.* Bonaventura. S 164—167.

Summa contra gentiles (I, 4) eine lichtvolle Zusammenfassung der gesamten Väterlehre über diese grundlegende Frage gegeben. Ist es angebracht, so fragt er sich, daß Gott den Menschen philosophische, der Vernunft zugängliche Wahrheiten offenbart? Er antwortet: Ja, vorausgesetzt, daß sie zu den heilsnotwendigen Wahrheiten gehören. Offenbarte Gott sie nicht, so blieben diese Wahrheiten und das daran geknüpfte Heil einer kleinen Zahl von Menschen vorbehalten; die anderen wären davon ausgeschlossen, weil es ihnen an intellektueller Begabung, an Zeit zum Nachdenken oder an Mut zum Studieren gebräche. Selbst jene, fährt er fort, die zu diesen Wahrheiten vorzudringen an sich imstande sind, würden doch nur mit Mühe hingelangen, und erst, nachdem sie lange gesucht und den größten Teil ihres Lebens in einer für sie gefahrvollen Unkenntnis verbracht hätten. Wo befände sich also nach Thomas die Menschheit, wenn sie für ihre Gotteserkenntnis auf die reine Vernunft angewiesen wäre? In maximis ignorantiae tenebris; im tiefsten Dunkel der Unkenntnis. Er stützt diese Ansicht noch durch einen dritten Grund, der ebenso schwer wiegt, wie die beiden anderen. Der menschliche Verstand ist in seinem jetzigen Zustande so schwach, daß ohne den Glauben eine Wahrheit den einen als evident erscheinen, von den anderen aber in Zweifel gezogen würde, und der Anblick solcher Streitigkeiten unter den Philosophen würde nicht wenig dazu beitragen, in Laienkreisen den Skeptizismus großzuziehen[24]. Um dieser debilitas rationis, dieser Schwäche des Erkenntnisvermögens, abzuhelfen, bedarf der Mensch göttlicher Hilfe; der Glaube bietet sie ihm. Wie für Augustin und Anselm, hat auch für Thomas die Vernunft des christlichen Philosophen ihren Platz zwischen dem Glauben, der sie die ersten Schritte lehrt, und der Erkenntnisfülle der kommenden beseligenden Anschauung[25]; mit Athenagoras ist auch Thomas der Meinung, daß der Mensch keine vollkommene Gotteserkenntnis beanspruchen darf, wenn er sich nicht in Gottes Schule begibt, qui est sui perfectus cognitor, der allein sich vollkommen erkennt. Der Glaube nimmt den Menschen gewissermaßen bei der Hand, bringt ihn auf den rechten

[24] Vgl die ausgezeichnete Untersuchung von *P. Synave*, La révélation des vérités divines naturelles d'après s. Thomas d'A. Mélanges Mandonnet Bd I. Paris (Vrin) 1930. S 327—365.

[25] *Thomas*, In Boeth. de Trinitate III, 1, Resp., Cum igitur finis humanae.

Weg[26] und begleitet ihn so weit, wie er vor Irrtum geschützt werden muß.

Die Ergebnisse der sich selbst überlassenen menschlichen Vernunft auf dem Gebiete der natürlichen Theologie bieten, wie hier ersichtlich, gerade kein glänzendes Bild, und doch stammt es von dem überzeugtesten Intellektualisten unter den christlichen Philosophen[27]. Warum sollte man so vielen übereinstimmenden Hinweisen keine Folge leisten, besonders wenn es geschehen kann ohne Verwischung notwendiger Unterscheidungen, die langwieriges Denken mühsam erstellt hat und die die Vernunft verlangt? Daß eine wahre Philosophie, rein als Philosophie genommen, ihre Wahrheit allein ihrer Rationalität verdankt, ist diskussionslos klar; Anselm und Augustin haben es vor allen anderen erklärt. Aber vom Standpunkt des christlichen Philosophen aus ist es ebenso sicher, daß die Konstituierung dieser wahren Philosophie sich nur unter dem Beistande der Offenbarung vollziehen konnte; die Offenbarung war die moralisch notwendige Helferin der Vernunft; auch Thomas v. A. erklärt sich, wie wir soeben hörten, in diesem Sinne. Wenn er aber nun recht gehabt hat mit seiner Behauptung, oder wenn nur einfach zuzugeben ist, daß er recht damit gehabt haben kann, so bekommt das Problem der christlichen Philosophie einen positiven Sinn. Mag sein, daß *Philosophie*, abstrakt genommen, keine Religion hat; aber ist es wirklich gleichgültig — die Frage ist dann um so dringlicher —, ob die *Philosophen* Religion haben? Noch genauer lautet das Problem, ob es für die *Geschichte* der Philosophie als Philosophie gleichgültig ist, daß es Philosophen gab, die Christen waren, und ob man nicht noch heute von ihren Philosophien trotz deren rein rationaler Struktur die Spuren jenes Einflusses ablesen kann, den ihr Glaube auf den Gang ihres Denkens ausgeübt hat.

[26] *Thomas,* De veritate XIV, 10, Resp.

[27] Selbstverständlich beurteilen viele mittelalterliche Denker die Leistungen der auf sich allein angewiesenen Vernunft noch pessimistischer als Thomas. Für *Bonaventura* z. B. vgl *Gilson-B.* Bonaventura. 2. Kap.: Kritik der natürlichen Philosophie.

In dieser Hypothese — denn um eine solche handelt es sich — liegt durchaus nichts Widersprüchliches oder Unmögliches. Nehmen wir also vorerst einmal an, Augustin, Anselm und Thomas seien sich darüber im klaren gewesen, was sie taten. Geben wir vorläufig einmal zu, daß sie sich, wenn sie von einer Dankesschuld der Vernunft an die Offenbarung reden, mit innerer Bewegung jener Augenblicke erinnern, wo im Sichfinden zweier aufeinander zustrebender Lichter die Dunkelheit des Glaubens in ihnen der Helligkeit des Erkennens Platz machte. Und gehen wir noch einen Schritt weiter: Fragen wir uns, ob sie nicht bisweilen mehr Originalität bewiesen haben, als sie selbst glaubten, ob sie nämlich nicht dank der unbemerkt sie tragenden Kraft des Glaubens in unbewußtem Wagemute *neue* Wege beschritten haben, selbst da, wo sie nur Platons und Aristoteles' getreue Schüler zu sein glaubten. Gelänge es, eine Einwirkung der christlichen Offenbarung auf die Entwicklung der Metaphysik in der Geschichte aufzuzeigen, so hätte man damit die reale Existenz der christlichen Philosophie gewissermaßen experimentell bewiesen. Ohne Zweifel eine Aufgabe, die über schwer zu bewältigende Weiten und auch über Glatteis führt; aber um sich ihr zu unterziehen, braucht man nicht von vornherein des Erfolges sicher zu sein, es kann und soll sich nur um einen ersten Versuch handeln.

In dieser Hypothese — denn um eine solche handelt es sich — liegt durchaus nichts Widerspruchliches oder Unmögliches. Nehmen wir also vorerst einmal an, Augustin, Anselm und Thomas seien sich darüber im klaren gewesen, was sie taten. Geben wir vorläufig einmal zu, daß sie sich, wenn sie von einer Dankesschuld der Vernunft an die Offenbarung reden, mit innerer Bewegung jenes Augenblicks erinnern, wo ihr [illegible] [illegible] der Dunkelheit des Glaubens in [illegible] oder Helligkeit des Erkennens Platz machte. Und gehen wir noch einen Schritt weiter: Fragen wir uns, ob sie nicht bisweilen mehr Originalität bewiesen haben, als sie selber glaubten, ob sie nämlich nicht dank der [illegible] tragenden Kraft des Glaubens [illegible] Wege beschritten haben, selbst als, wie sie [illegible] Platons und Aristoteles' getreue Schüler zu sein glaubten. Gelänge es, diese Einwirkung der christlichen Offenbarung auf die Entwicklung der Metaphysik in der Geschichte aufzuzeigen, so hätte man damit die reale Existenz der christlichen Philosophie gewissermaßen experimentell bewiesen. Ohne Zweifel eine Aufgabe, die [illegible] zu bewältigende [illegible] [illegible] führt, überdies sich [illegible] bestehen [illegible] nicht von vornherein als Erfolg [illegible] und soll sich nur um einen ersten Versuch handeln.

[illegible] erklärt sich, wie wir [illegible] aber nur mehr [illegible] hat mit seiner Behauptung, oder wenn man einfach [illegible] ist, daß er nicht [illegible] gelebt haben kann, so bekommt das Problem der christlichen Philosophie einen positiven Sinn. Mag sein, daß *Philosophie*, abstrakt genommen, keine Religion hat; aber ist es wirklich gleichgültig — die Frage ist dann um so dringlicher —, ob die *Philosophen* Religion haben? Noch genauer lautet das Problem, ob es für die Geschichte der Philosophie als Philosophie gleichgültig ist, daß es Philosophen gab, die Christen waren, und ob man nicht auch heute von ihren Philosophien [illegible] eine [illegible] Struktur die Spuren jenes Einflusses ablesen kann, den der Glaube auf den Gang ihres Denkens ausgeübt hat.

[illegible]

[illegible]

3. KAPITEL

DER SEIENDE UND SEINE NOTWENDIGKEIT

I. DIE EINZIGKEIT GOTTES.

1. *Die Götter Platons und Aristoteles'.*
2. *Der Gott des Alten Testamentes.*

II. DAS WESEN GOTTES.

1. *Die Ansätze bei Platon und Aristoteles.*
2. *Der Gott der Hl. Schrift als der SEIENDE.*
3. *Spekulative Durchdringung;*
   a) Gottes Vollkommenheit und Unendlichkeit;
   b) das ontologische Argument.

Wollte man fragen, wer wohl das härteste Urteil über das Mittelalter und seine Kultur gesprochen habe, so würde man neben anderen sicher auch an Condorcet denken. Und doch hat sich sogar dieser unversöhnliche Priesterhasser zu der Anerkenntnis herabgelassen, daß ihre Philosophie schließlich nicht allen Verdienstes entbehre. In seiner Beschreibung der Siebten Epoche der Fortschritte des menschlichen Geistes liest man die folgenden Sätze, die angesichts seines glühenden Hasses gegen alle festen Religionsformen wirklich Beachtung verdienen. „Wir verdanken diesen Scholastikern schärfere Begriffe über die möglichen Vorstellungen vom höchsten Wesen und seinen Eigenschaften, über den Unterschied zwischen der Erstursache und der Welt, die sie angeblich regiert, über den Unterschied zwischen Geist und Materie, über die verschiedenen Bedeutungen, die man mit dem Worte *‚Freiheit'* verbinden kann, über das, was man unter *Schöpfung* versteht, über die Art, die verschiedenen Tätigkeiten des menschlichen Geistes voneinander zu unterscheiden und seine Begriffe über die realen Objekte und ihre Eigentümlichkeiten zu klassifizieren[1]." Kurz gesagt, Condorcet gesteht den Scholastikern zu — seine schlechte Laune soll uns dabei nicht stören —, daß sie alle wesentlichen Begriffe der Metaphysik und der Erkenntnislehre präzisiert haben; eine recht hohe Anerkennung, die leicht eine durchschlagende Apologie abgäbe. Für den Augenblick jedoch wollen wir nur untersuchen, was das christliche Denken aus der *Gottesidee*, dem Schlußstein im Dome der Metaphysik, gemacht hat.

Condorcet folgt einfach dem Sprachgebrauche seiner Zeit, wenn er sich des übrigens ungenauen Ausdruckes „das höchste Wesen", „das höchste Seiende", bedient, aber dieser Sprachgebrauch drängt nur in zwei Worte zusammen, was Jahrhunderte im Nachdenken über das christliche Lehrgut erarbeitet haben. Wer von einem höchsten Seienden im eigentlichen Sinn des Wortes spricht, gibt damit erstens zu, daß nur ein *einziges* Wesen in Wahrheit den Namen „Gott" verdient, und gibt zweitens zu, daß der *Eigen-Name* dieses Gottes „das Wesen",

[1] *Condorcet*, Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Paris (Steinheil) 1900. S 87.

d. h. „das Sein", lautet, und damit ist gesagt, daß dieser Name diesem einzigen Wesen in einem nur bei ihm zutreffenden Sinne gehört. Aber haben die christlichen Denker den Monotheismus am Ende von der griechischen Philosophie übernommen?

I. DIE EINZIGKEIT GOTTES

1. Die Götter Platons und Aristoteles'

Wie weit die Griechen in dieser Richtung vorgedrungen sind, ist nicht gerade leicht festzustellen, und die Entscheidung der Historiker darüber ist nicht immer einhellig. Indes, es ist zunächst auffällig, daß der Monotheismus da, wo er zu vorbehaltloser Anerkennung gelangte, in der christlichen Welt also, sofort eine zentrale Stellung eingenommen hat und als Prinzip der Prinzipien genommen sein wollte. Das kann nicht anders sein, denn wenn es einen Gott und wenn es nur *einen* gibt, dann muß alles übrige stets zu ihm in Beziehung gesetzt werden. Nun gibt es aber keine griechische Philosophie, die den Namen „Gott" einem einzigen Wesen vorbehalten und in einem solchen Gottesbegriff ihr gesamtes Weltbild verankert hätte. Darum ist es von vornherein wenig wahrscheinlich, daß die griechische Spekulation wirklich und ganz zu jener Grundüberzeugung vorgestoßen sein sollte, die sich von selbst notwendig zum Prinzip, zu *dem* Prinzip einer Weltanschauung entwickelt; der Monotheismus hat in der griechischen Spekulation niemals die Rolle eines solchen Prinzips gespielt. Sehen wir zu, ob die Tatsachen diese Vermutung rechtfertigen!

Wenn die griechischen Dichter und Denker bei ihrem Kampf gegen den Anthropomorphismus in der natürlichen Theologie auch erfolgreich gewesen sind, den Polytheismus haben sie doch nie ausgemerzt und dachten nicht einmal daran, ihn auszumerzen; Tatsachen, die sich auf den ersten Blick ergeben. Nach Xenophanes existiert ein gewaltig großer Gott; aber das soll nur besagen, daß er der Höchste ist unter Göttern und Menschen[2]. Weder Empedokles noch Philolaos sind diesbezüglich weitergekommen, und für Plutarch ist der Polytheismus bekanntlich Dogma[3]. Anscheinend ist dem griechischen Denken nie ein Fortschritt über diese Stufe hinaus gelungen, denn er ist ihm nicht einmal in der natürlichen Theologie Platons und Aristoteles' gelungen.

[2] *H. Diels,* Die Fragmente der Vorsokratiker³, Bd 1. Berlin 1912. S 62 Fragm. 23 und S 63 Fragm. 25.

[3] *P. Decharme,* La critique des traditions relig. chez les Grecs. Paris 1904. S 47.

Wenn man genau das Problem im Auge behält und es nicht mit anderen, mehr oder weniger eng verwandten verwechselt, kann die Antwort auf dies Problem nicht zweifelhaft sein. Ob *Platons* Lehre der christlichen Spekulation viele wichtige Einsichten geschenkt hat, die später zur Klärung des philosophischen Gottesbegriffes des Christentums beigetragen haben, ist eine ganz andere Frage, und sie ist zu bejahen; das gilt besonders von der Idee des Guten, die Platon in der „Republik" entwickelt. Aber so lautet unsere Frage nicht; es geht nur darum, was Platon von Gott denkt und ob er Polytheist ist oder nicht. Sein Gottesbegriff aber ist wahrhaftig nicht der Begriff des höchsten und vollkommenen Urbildes der Existenz, und darum ist Göttlichkeit einer *Klasse* verschiedenartiger Wesen zu eigen, vielleicht sogar allem und jeglichem Sein, und zwar genau in dem *Maße* seines Seins. Der „Timäus" (28 C) macht einen wirklich bedeutenden Versuch, Gott als Ursache und Vater der Welt zu begreifen; aber selbst dieser Gott, wie groß er auch sei, hat nicht nur das intelligibele Reich der Ideen zum Rivalen, sondern weist außerdem deutliche Züge geistiger Verwandtschaft mit allen Gliedern der weiten platonischen Götterfamilie auf. Er verdrängt die von ihm geschaffenen Sterngötter nicht (Timäus 41 A—C), noch hebt er den göttlichen Charakter der von ihm geformten Welt auf. Obwohl erster unter diesen Göttern, bleibt er doch einer von ihnen, und wenn jemand gesagt hat, der Demiurg des „Timäus" sei kraft seines Primates „fast das Analogon des christlichen Gottes"[4], so sollte er zum Verständnis gleich hinzufügen, daß er gedankliche Sauberkeit in diesen Fragen für Luxus halte. Es gibt nur *einen* Gott oder es gibt *mehrere*, und ein Gott, der dem christlichen „fast analog" ist, ist eben nicht der christliche Gott.

Genau so bei *Aristoteles!* Diese Behauptung überrascht nur deshalb, weil das Christentum gleichzeitig mit der Philosophie auch die Geschichte der Philosophie für sich in Anspruch genommen hat. Aber gewisse Details aus dem Leben des Aristoteles sollten uns doch auf die hier in Frage stehende Seite seiner Lehre aufmerksam machen. Wer testamentarisch bestimmt, das Bild seiner Mutter sei der Demeter zu weihen und in Stageira seien, einem von ihm gemachten Gelübde entsprechend, zwei Marmorstatuen von vier Ellen Höhe zu errichten, die eine dem

[4] AaO S 217.

Zeus Soter, die andere der Athena Soteira[5], der hat den traditionellen Polytheismus bestimmt nicht überwunden. Ob Aristoteles nicht in bedeutendem Maße zum philosophischen Gottesbegriff des Christentums beigesteuert hat, das ist auch hier wieder, wohlgemerkt, eine ganz andere Frage, und auch sie ist zu bejahen. Es ist sogar im Gegenteil überraschend, daß er schon so weit auf dem rechten Wege vorangekommen war und ihn doch nicht zu Ende gegangen ist; doch ist nun einmal Tatsache, und ich stelle es als solche fest, daß er auf halbem Wege stehen geblieben ist.

Wo der aristotelische Gott mit dem christlichen in Vergleich gesetzt werden soll, ist die Rede vom unbeweglichen Beweger, der vom Materiellen abgesondert, also immateriell, reiner Akt und reines Denken ist, entsprechend der Darstellung an einer berühmten Stelle der „Physik" (VIII, 6). Wie der Text zu verstehen ist, wird uns nachher noch beschäftigen müssen. Für den Augenblick möchte ich nur daran erinnern, daß der Erste unbewegliche Beweger in der aristotelischen Welt absolut nicht die einzigartige Stellung einnimmt, die dem Gott des Alten Testamentes in der jüdisch-christlichen Welt vorbehalten ist. In der „Metaphysik" (XII, 8) kommt Aristoteles auf das Problem der Ursache der Bewegung zurück und ruft zuerst noch einmal jene Ergebnisse in Erinnerung, zu denen er in der „Physik" gelangt ist. „Es existiert also nach dem Gesagten offenbar eine ewige, unbewegliche und vom Sinnfälligen abgesonderte Substanz. Desgleichen wurde erwiesen, daß diese Substanz keine Ausdehnung haben kann, sondern ohne Teile und unteilbar ist. Also ist auch klar, daß sie empfindungslos und unveränderlich ist, da alle Bewegungen die Ortsbewegung voraussetzen. So ist offenbar, warum der Erste Beweger diese Eigenschaften besitzt." Alles in bester Ordnung, will es scheinen! Eine immaterielle, vom Sinnfälligen abgesonderte ewige und unbewegliche Substanz, ist das nicht genau der christliche Gott? Vielleicht! Doch lesen wir erst den nächsten Satz! „Ob man aber nun *eine* Substanz dieser Art anzunehmen hat oder mehrere, und, in diesem Falle, wieviele, darf nicht unerörtert bleiben." Daraufhin beginnt er nun seine Berechnungen und kommt durch astronomische Überlegungen zu dem Ergebnis, daß es unter dem Ersten Beweger neunundvierzig oder sogar fünfundfünfzig Beweger

[5] AaO. S 233—234.

geben muß, die allesamt vom Sinnfälligen abgesondert, ewig und unbeweglich sind. Demnach ist der Erste unbewegliche Beweger zwar allein der *erste,* aber nicht der *einzige* unbewegliche Beweger, d. h. die Gottheit. Gäbe es ihrer auch nur zwei, es genügte zum Beweise, „daß trotz der Oberhoheit des Ersten Denkens der Philosoph noch ganz im Banne des Polytheismus steht“[6]. Mit einem Wort, das griechische Denken ist auch in seinen hervorragendsten Vertretern nicht zu jener alles entscheidenden Wahrheit vorgedrungen, welche das Alte Testament auf einen Schlag und ohne die Spur eines Beweises der Menschheit unterbreitet mit den Worten: „Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est; höre Israel: der Herr ist unser Gott, der Herr allein“ (Deut 6,4).

2. Der Gott des Alten Testamentes

Vielleicht ist dieses Wort von seinen Hörern nicht gleich in jenem vollen und exakten Sinne verstanden worden, den es heute für einen christlichen Philosophen hat. Vielleicht ist sich das jüdische Volk nur Schritt für Schritt des Monotheismus und seiner abgründigen Wahrheit bewußt geworden[7]; aber wenn hier auch eine Entwicklung des jüdischen Denkens vorliegen sollte, dann war sie — das kann keinem Zweifel unterliegen — doch längst zum Abschluß gekommen, als die Christen das Erbe des Alten Testamentes antraten. Als Jesus gefragt wird, welches das größte Gebot im Gesetze sei, antwortet er mit einem grundsätzlichen Bekenntnis zum biblischen Monotheismus, als ergebe sich alles übrige daraus von selbst. „Das erste von allen Geboten ist: ‚Höre, Israel, der Herr unser Gott ist allein der Herr!‘“ (Mk 12,29). Dieses Credo in unum Deum der Christen, ihr erster Glaubensartikel, hat aber sofort den Charakter einer unanfechtbaren rationalen Evidenz angenommen. Wenn es einen Gott gibt, dann ist er ein *einziger* Gott: das ist eine Kon-

[6] *M. D. Roland-Gosselin,* Aristote. Paris 1928. S 97.

[7] Über die Ansätze von Polytheismus bei den alttestamentlichen Juden vgl *A. Lods* Israel. Paris (Renaissance du Livre) 1930. S 292. — Was den angeblichen Monotheismus der griechischen Philosophen angeht, so ist gerade das Urchristentum ihnen gegenüber zu weitherzig gewesen. Freilich kam ihnen diese Weitherzigkeit in ihrer Apologetik zustatten. Man klagte die Christen der Gottlosigkeit an, wenn sie den Göttern nicht opfern wollten; demgegenüber suchten sie zu beweisen, daß Platon auf ihrer Seite sei, weil auch er nur von *einem* göttlichen Prinzip spreche. Trotzdem sind sich die Apologeten über den Unterschied zwischen dem Wesen ihres Gottes und dem des griechischen göttlichen Prinzips (der SEIENDE — das Seiende, der Gott — das Göttliche) im klaren gewesen und haben ihn bekannt.

sequenz, die man sich später, vom 17. Jhdt. an, nicht einmal mehr zu beweisen die Mühe macht, so als handle es sich um ein unmittelbar evidentes Prinzip. Und doch, den Griechen ist es nicht aufgegangen! Die Einzigkeit Gottes, zu der sich die Kirchenväter stets als zu einer fundamentalen *Glaubens*überzeugung bekannt haben — Gott selbst hatte sie ihnen mitgeteilt — ist eine, und zwar die wichtigste von jenen *Vernunft*wahrheiten, die nicht aus der Vernunft in die Philosophie gekommen sind. Diese merkwürdige Erscheinung ist von entscheidendem Einfluß auf die Entwicklung der philosophischen Spekulation gewesen; aber vielleicht wird die Natur dieses Prozesses besser verständlich, wenn ich mit der Frage nach der Einzigkeit Gottes die Frage nach seinem Wesen verbinde.

II. DAS WESEN GOTTES

1. Die Ansätze bei Platon und Aristoteles

Die beiden Fragen hängen nämlich eng zusammen. Die griechischen Philosophen wissen deshalb nie genau, *wieviel* Götter es gibt, weil sie nicht jenen klaren Gottesbegriff haben, der den Gedanken an mehr als einen Gott unmöglich macht. Die Besten von ihnen entledigen sich in bewunderungswürdigem Bemühen der materialistischen Vorstellungen, die der griechische Polytheismus mit sich führt; sie bringen die Götter sogar in eine Hierarchie, setzen die Götter der Fabeln unter die Götter der Metaphysik, die ihrerseits wieder unter einem höchsten Gotte stehen. Aber warum behalten sie nicht diesem höchsten Gotte die Göttlichkeit als besondere und ausschließliche Eigentümlichkeit vor? Man erhält die Antwort auf diese Frage, wenn man ihre Auffassung vom *Wesen* Gottes untersucht.

Die Interpretation der natürlichen Theologie *Platons* gibt ohne Zweifel schwierige Probleme auf. Anerkannte Gelehrte, Hellenisten und Philosophen in einer Person, haben mit Nachdruck behauptet, der vom Platonismus erreichte Gottesbegriff sei praktisch von dem des Christentums nicht zu unterscheiden. Nach A. Diès, dem energischesten Vertreter dieser Ansicht, ist Platons tatsächlicher Gedankengang folgender: „Der Grad der Göttlichkeit entspricht dem Grad des Seins; das göttlichste Seiende ist also das seiendste Seiende. Das seiendste Seiende aber ist das Universalseiende oder das Ganze des Seins." Damit wäre also klar, daß das platonische τὸ παντελῶς ὄν das Universalseiende, d. h. Gott ist, jener selbe Gott, von dem später Fénelon in seinem „Traité de l'existence de Dieu" (II, 52) sagt, er beschließe in sich „die Fülle und Totalität des Seins", und von

dem Malebranche in seiner „Recherche de la verité" (IV, 11) erklärt, die Gottesidee sei „die Idee des schlechthin Seienden, des uneingeschränkt Seienden, des unendlich Seienden".

Dem Buchstaben nach ist eine solche Textvergleichung durchaus exakt, aber sie ist auch durchaus irreführend. Das *παντελῶς ὄν* des „Sophistes" (248 E) ist allerdings tatsächlich die Totalität des Seins, verstanden als Totalität des mit dem Seienden gegebenen Intelligibilen und folglich Realen; damit wird Parmenides von Elea eine Absage erteilt, der die Realität der Bewegung, des Werdens und Lebens zu leugnen sucht. In diesem Sinne darf man sagen, daß Platon all das wieder zu echtem Seienden macht, was irgendeinen Grad von Intelligibilität und damit irgendeinen Grad von Realität besitzt[8]. Aber zunächst einmal sagt uns Platon mit keinem Wort, sein „Universalseiendes" sei Gott[9]; und zugegeben auch, man dürfe es trotz des Schweigens Platons mit Gott identifizieren, so läßt sich aus dieser Formulierung doch nur so viel schließen, daß der platonische Gott in sich die Totalität des Göttlichen vereinigt, wie er in sich die Totalität des Seins vereinigt. Man braucht die beiden in Frage stehenden Gedankengänge nur einmal nebeneinander zu halten, und schon sieht man unter der Gemeinsamkeit der Formulierungen eine tiefe Verschiedenheit des Sinnes aufklaffen. Nach Platon „entspricht der Grad der Göttlichkeit dem Grade des Seins"; aber für einen Christen gibt es keinen Grad von Göttlichkeit, denn Göttlichkeit besitzt Gott allein. Für Platon, heißt es weiter, „ist das göttlichste Seiende das seiendste Seiende"; aber für einen Christen kann es kein mehr

[8] So wird man wohl die berühmte Stelle im Sophistes verstehen müssen. Man darf sich nicht durch die scheinbare *Individualität* des platonischen Seienden täuschen lassen. Darum ist es gefährlich, wenn A. Diès hier Fénelon und Malebranche zum Vergleich anzieht. Vgl *A. Diès*, Le Sophiste, texte et traduction. Platon, Oeuvres complètes, Bd 8, Teil 3. Paris 1925. S 357. Platon beweist, daß Vernunft, Leben und Seele Seiendes sind, während ein Christ folgert: Weil Gott Seiendes ist, ist er notwendig Vernunft, Leben und Seele.

[9] Die Übersetzung der platonischen Formel durch „das Universalseiende" ist sicher korrekt, aber es ist fraglich, ob A. Diès sie korrekt interpretiert. Unter „Seiendem" wird hier von Platon alles verstanden, was zwar nicht rein und schlechthin seiend ist, aber doch auch *in gewissem Maße* seiend ist: die Vernunft (obwohl sie handelt und leidet, aaO 248 E), die Veränderung, das Leben usw. Mit einem Wort, das Universalseiende scheint nichts anderes zu meinen als die Universalität des Seins oder höchstens die Summe, die Gesamtheit des Seienden.

oder weniger göttliches Seiendes geben, es sei denn im analogen oder metaphorischen Sinne; im eigentlichen Sinne gibt es nur einen Gott, der das SEIENDE ist, und Seiendes, das nicht Gott ist. Die unüberbrückbare Kluft zwischen beiden Lehren ist dadurch gegeben, daß sich bei Platon keine Bedeutung des Wortes „das Seiende" findet, die ausschließlich Gott zu eigen und vorbehalten wäre. Darum ist die Göttlichkeit im platonischen Gott nur als in ihrer höchsten Steigerung, aber durchaus nicht als ein einzigartiges Privileg; das Göttliche ist überall da, wo das Seiende ist, weil es kein Seiendes gibt, das die *Fülle* und das *Privileg* der Göttlichkeit für sich allein in Anspruch nehmen dürfte.

Das ist auch der verborgene Grund für die Schwierigkeiten, mit denen die Platon-Interpreten zu ringen haben, wenn sie Platons *Begriff* des Göttlichen mit dem christlichen Gott in Übereinstimmung zu bringen versuchen. Man hat an dieses Unternehmen Unsummen von Scharfsinn verschwendet[10]. Einmal identifiziert man den Demiurgen des „Timäus" mit der Idee des Guten in der „Republik", womit aber aus diesem Demiurgen nur erst das Gute und nicht schon das SEIENDE wird[11], und übrigens hat Platon selbst diese Identifizierung nie vorgenommen[12]. Dann wieder will man in einem einzigen, bei Platon aber nicht existierenden Wesen die Gesamtheit des Göttlichen vereinigen, und man weiß alsdann nicht mehr, was man mit jener diffusen Göttlichkeit anfangen soll, die sich überall im Seienden und speziell in den Ideen findet, und es sieht dann so aus, als ob die Götter nach Platon nicht das *Göttlichste* seien. —

[10] Auch die Christen selbst haben den Nachweis versucht, daß ihre Auffassung sich bei den Griechen finde. Vgl *Eusebius,* Praeparatio evangelica XI, 9: De ente, ex Mosis Platonisque doctrina (Über das Seiende nach Moses und Platon). Eusebius zitiert Ex 3,14 und behauptet, Platon habe zu Anfang seines „Timäus" Moses wörtlich abgeschrieben. Er interpretiert also Platon im Sinne des Exodus.

[11] Die bekannte Stelle der Republik (509 B), an der das Gute über das Seiende gestellt wird, beweist, daß Platon, selbst wenn er Gott mit dem Guten identifiziert hätte, ihn eben darum nicht mit dem *Seienden* hätte identifizieren wollen und können, und noch viel weniger mit dem *unendlichen* Seienden. Denn wenn das Gute über das Seiende gestellt wird, wird dadurch das Seiende einer es einengenden Bestimmung unterworfen.

[12] Über diese Frage ließe sich lange, vielleicht sogar ohne Ende streiten. Daß Platons Gott doch als der Seiende zu verstehen sei, behauptet in einer ausgezeichneten Arbeit *M. J. Lagrange* OP, Platon théologien. Revue thomiste 1926. S 189—218. Am ausführlichsten tritt zu Platons Gunsten ein *A. Diès,* Autour de Platon, Bd 2. Paris (Beauchesne) 1927. S 566 ff.

Allerdings haben die Aristoteles-Interpreten mit einer gleichartigen Schwierigkeit zu kämpfen, die wir gleich hier anschließen wollen. Ist Aristoteles der schwere Eingriff gelungen, im griechischen Polytheismus Platz zu schaffen für das einzigartige SEIENDE, das der christliche Gott ist?

Es fehlt sicher nicht an Texten, die einen positiven Bescheid auf diese Frage zu stützen vermögen. Spricht *Aristoteles* nicht, so sagen manche, von einer Wesenheit, die im höchsten Maße real und den physischen Dingen transzendent ist, die folglich jenseits der aus Materie und Form bestehenden Wesen liegt und die dann also Gott wäre? Also hätte man bei Aristoteles tatsächlich eine natürliche Theologie vor sich, die nach seinen eigenen Worten zu ihrem eigentümlichen Gegenstande hätte „das Seiende als solches" (Met. IV, 1,1003 a, 31), das eigentlich Seiende (II, 2, 994 b, 18), die Substanz, die immer in Akt und notwendig ist (XII, 1071 b, 19 u. 1072 b, 10), kurz, den Gott des Thomas, den dieser mühelos in den aristotelischen Formeln wiedererkennt, ohne sie im geringsten ändern zu müssen. Nun ist es freilich wahr: wenn sich in den Formulierungen des Aristoteles *nichts* vom christlichen Gott fände, würde ihn Thomas dort sicher nie wiedererkannt haben. Man kann diesem Gott, wenn ich so sagen soll, nicht näher kommen als Aristoteles, ohne ihn zu finden; aber das berechtigt nicht zu der Behauptung, er habe ihn gefunden. Zwar hat Aristoteles sehr wohl begriffen, daß Gott unter allem Seienden den Namen „Seiend" in einem ausgezeichneten Sinne verdient; aber sein Polytheismus erlaubte ihm nur, das Göttliche als Attribut einer *Klasse* von Seiendem zu begreifen. Bei Aristoteles kann man nicht mehr, wie bei Platon, sagen, *alles* Seiende sei göttlich, denn bei ihm ist die Göttlichkeit der Schicht des *Notwendigen* und der reinen *Aktualität* vorbehalten; aber wenn sein Erster unbeweglicher Beweger auch das göttlichste und seiendste Seiende ist, so bleibt er doch eben einer neben anderen in der Schicht des „Seienden als solchen". Keine Interpretation kann etwas daran ändern, daß der besondere Gegenstand seiner natürlichen Theologie eine *Mehrzahl* göttlicher Wesen ist, und das genügt, damit sie sich radikal von der natürlichen Theologie des Christentums unterscheide. Bei Aristoteles ist das notwendig Seiende immer ein Kollektiv, bei den Christen stets ein Einzelwesen[13]. Noch

[13] Die aristotelische Schicht des „Seienden" wird man nur mit äußerster

mehr! Selbst wenn man gegen alle Texte einmal zugeben wollte, das aristotelische „Seiende als solches" sei ein einziges Wesen, so bliebe doch immer noch bestehen, daß es nur der reine Akt des sich selbst denkenden *Denkens* wäre. Das wäre es *ganz*, aber auch *nur* das, und darum sind auch die Attribute des aristotelischen Gottes keine anderen als eben die Attribute des Denkens. Im authentischen Aristotelismus ist der erste Name Gottes „Denken", und das reine Seiende ist dort nichts anderes als reines Denken. In authentisch christlicher Lehre ist der erste Name Gottes „Seiend", und weil man dem SEIENDEN weder das Denken noch den Willen noch die Macht absprechen kann, sprengen die Attribute des christlichen Gottes nach jeder Richtung hin die Attribute des aristotelischen Gottes. Solange man Zeus und Demeter Statuen errichtet, ist einem der christliche Begriff des SEIENDEN noch nicht aufgegangen.

Dieses mühsame Tasten der philosophischen Spekulation vor Augen, werden wir erst richtig gewahr, wie geradlinig der Weg und wie überraschend die Wirkung der Offenbarung ist.

2. Der Gott der Hl. Schrift als der SEIENDE

Um zu erfahren, was Gott ist, wendet sich Moses an Gott selbst; um Gottes Namen kennenzulernen, fragt er Gott. Und die Antwort? „Ego sum qui sum." Ait: „sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos." „Ich bin der Seiende (nach dem Hebräischen: der ‚Ich bin')." Und er sprach: „So sollst Du zu den Söhnen Israels sprechen: ‚Der Seiende (der ‚Ich bin') hat mich zu Euch gesandt.'" (Ex 3,14). Auch hier kein Wort von Metaphysik, aber Gott hat gesprochen, das Problem ist erledigt,

Vorsicht „übernatürlich" nennen dürfen. Der Sinn des Wortes „übernatürlich" ist abhängig von dem Sinn, den man mit „natürlich" verbindet. Bei Aristoteles bezeichnet „Natur" all das, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist; bei ihm ist also jedes *immaterielle* Wesen ohne weiteres ein *übernatürliches* Wesen. In diesem Sinne sind alle aristotelischen „abgesonderten", d. h. von der *Materie* abgesonderten, also immateriellen Substanzen übernatürliche Substanzen. Für die christliche Philosophie aber kann eine Substanz sehr wohl *immateriell* sein und doch der Schicht des *Natürlichen* angehören; die Engel z. B. sind natürliche vernünftige Substanzen. Für das christliche Verständnis hört etwas, das nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist, deshalb noch nicht auf, natürlich zu sein. Vielmehr hört etwas auf, natürlich zu sein, wenn es nicht mehr aus *Wesen und Existenz*, aus Sosein und Dasein, zusammengesetzt ist, d. h. wenn es Gott ist. Der *christliche* Begriff des „Seienden als solchen" ist also der Gottesbegriff, ist der Begriff des Ego sum qui sum, ist der Begriff des SEIENDEN. Nur in diesem SEIENDEN sind Wesen und Existenz identisch. Es ist eben die Frage, ob Aristoteles zu diesem Begriff durchgefunden hat.

der Exodus legt das Fundament, auf dem die gesamte christliche Philosophie aufbaut. Von hier an ist ein für allemal ausgemacht, daß „Seiend" der *Eigen-Name* Gottes ist, und daß, wie Ephrem sagt und Bonaventura wiederholt, dieser Name sein *Wesen* bezeichnet[14]. Wenn nun aber das Wort „Seiend" Gottes Wesen bezeichnet und Gott der einzige ist, dessen Wesen es bezeichnet, so folgt daraus, daß in Gott, und zwar nur in Gott, Wesen und Existenz identisch sind. Darum erklärt Thomas, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Exodustext, unter allen göttlichen Namen sei einer Gott überragend eigentümlich, nämlich: Qui est, *weil* er nichts anderes als eben das Seiende selbst bezeichne: non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse[15]. Ein Prinzip von nicht zu erschöpfender metaphysischer Fruchtbarkeit; alle unsere folgenden Untersuchungen befassen sich nur mit den aus diesem Prinzip sich ergebenden Folgerungen. Es gibt nur *einen* Gott, und dieser Gott ist das *Seiende*: das ist der Eckstein der ganzen christlichen Philosophie; nicht Platon, auch nicht Aristoteles, Moses hat ihn gesetzt.

Wieviel er wirklich bedeutet, wird einem vielleicht am schnellsten klar, wenn man die ersten Zeilen von „De primo rerum omnium principio" des Duns Scotus liest. „Herr, unser Gott!

[14] Natürlich brachte der Exodustext den Menschen keine metaphysische Definition Gottes; aber wenn es *im* Exodus auch keine Metaphysik gibt, so gibt es doch eine *Exodusmetaphysik*, und sie entwickelt sich bei den Kirchenvätern schon sehr früh. Die mittelalterlichen Philosophen haben eigentlich nur deren Leitgedanken übernommen und weitergedacht. Vgl die Vätertexte im Ench. patr., und zwar für *Ephrem* von Nisibis Nr 729 S 254; für *Gregor v. Nazianz* Nr 993 S 370 und Nr 1015 S 379; für *Gregor v. Nyssa* Nr 1046 S 393; für *Cyrill* v. Alex. Nr 2089 S 657/658. — Für *Hilarius* v. Poit. vgl De Trinitate I, 5; PL 10,28. — Für *Bonaventura* In Sent. I, 2, dub 4; I, 60. Als ursprünglicher Sinn des mosaischen Textes Ego sum qui sum wird von einigen Autoren angenommen, Gott habe sagen wollen: „Ich bin ich, ein Wesen, das der Mensch doch nicht erfaßt!", als habe er sich also hinter diesem seinem Namen gewissermaßen verstecken wollen. Die alttestamentliche Exegese mag diese Frage entscheiden! Doch scheint diese Deutung schwierig, da Gott im folgenden Satze Moses mit seinem, Gottes, Namen zu den Söhnen Israels entsendet: „So sollst du zu den Söhnen Israels sprechen: ‚Der ‚Ich bin' hat mich zu euch gesandt.'" Es scheint also, daß die patristische und mittelalterliche Philosophie von einer durchaus exakten Exegese des Textes ausgeht.

[15] Summa theol. I, 13,11. In christlicher Sicht ist das Seiende sachlich früher als das Gute. Vgl *Thomas*: „Der Name ‚das Gute' ist der *erste* Name Gottes, insofern Gott *Ursache* ist, aber nicht der absolut erste, denn vor dem *Ursachesein* liegt noch das *Sein schlechthin*." AaO ad 3.

Moses fragte Dich, den wahrhaftigsten aller Lehrer, mit welchem Namen er Dich vor den Kindern Israels nennen sollte. Da du wußtest, wie weit Dich der Verstand der Sterblichen zu fassen vermag, enthülltest Du ihm Deinen geheiligten Namen mit der Antwort: ‚Ego sum qui sum.' Du bist also das wahre Sein, Du bist das ganze Sein. Ich glaube es, wünsche es aber, wenn möglich, auch zu begreifen. Hilf mir, o Herr, der ich erproben möchte, welche Erkenntnis unser natürlicher Verstand vom wahren Sein, das Du bist, zu erlangen vermag, wenn er beginnt bei dem Seienden, als das Du Dich selbst bezeichnet hast[16]." Die Fülle eines solchen Textes ist nicht zu überbieten; er liefert uns die Methode der christlichen Philosophie und zugleich ihre erste Wahrheit, aus der alle übrigen erfließen. Duns Scotus macht sich das augustinische und anselmsche Credo ut intelligam, ich glaube, um zu erkennen, zu eigen und eröffnet seine metaphysische Spekulation mit einem Akt des Glaubens an die Wahrheit des Wortes Gottes; um Gotteserkenntnis will auch er, wie Athenagoras, Gott selbst angehen. Nicht ein Philosoph wird aufgerufen, zwischen der Vernunft und dem höchsten Lehrer zu vermitteln, sondern sofort nach dem Glauben beginnt die Philosophie. Wenn jemand glaubt, daß Gott das Seiende ist, dann ist ihm rational sofort evident, daß er notwendig das *ganze* und das *wahre* Seiende ist. Doch sehen wir unserseits zu, inwiefern diese Folgerungen im Prinzip enthalten sind.

3. Spekulative Durchdringung

Gott sagt, er sei das Seiende; wenn sein Wort für uns irgendeinen rationalen Sinn hat, dann an erster Stelle den, daß sein selbstgewählter Name den reinen Existenzakt besagt. Dieser reine Akt aber schließt a priori jedes Nichtsein aus. Wie das Nichtseiende absolut nichts vom Sein noch von dessen Bedingungen an sich hat, genau so wird auch das SEIENDE von keinem Nichtsein berührt, weder aktuell noch virtuell, weder in sich noch in unserer Betrachtungsweise[17]. Obwohl der Begriff des SEIENDEN in unserem Sprachgebrauch denselben Namen trägt wie der allgemeinste und abstrakteste unserer Begriffe, bedeutet er also doch etwas radikal davon Verschiedenes. Unsere Befähigung, das abstrakte Sein überhaupt zu begreifen, ist zwar

[16] *Duns Scotus,* De primo rerum omnium principio I, 1. Vgl Montefortino I, 13,11.

[17] *Bonaventura,* Itinerarium mentis in Deum V, 3; V, 308. Übs. *Kaup-Böhner.* Werl 1932. S 60 ff.

vielleicht — wir kommen bald darauf zurück — nicht ohne Verbindung zu jener ontologischen Beziehung, die uns an Gott bindet; aber Gottes Aufforderung geht nicht dahin, ihn als einen Begriff zu setzen, noch auch als ein Wesen, dessen Inhalt der Inhalt eines Begriffes wäre. Jenseits aller sinnlichen Bilder und aller begrifflichen Bestimmungen setzt Gott sich als den absoluten Akt des Seienden in dessen reiner Aktualität. Unser Begriff von diesem Seienden, blasse Analogie einer Wirklichkeit, die ihn auf allen Seiten sprengt, läßt sich nur in das Urteil entfalten: Das SEIENDE ist das SEIENDE, ist absolute Setzung dessen, das über jeden Gegenstand hinausliegend den zureichenden Grund aller Gegenstände in sich trägt. Darum läßt sich mit vollem Recht sagen, daß der Überschwang an Positivität, obwohl er unseren Augen das göttliche Sein verhüllt, dennoch das Licht ist, das alles übrige erhellt: ipsa caligo summa est mentis illuminatio[18].

Denn nun kreist unser begriffliches Denken um die göttliche Einfachheit, um deren unausschöpflichen Reichtum durch eine Vielfalt von einander fordernden und einander ergänzenden Erkenntnissen nachzubilden. So oft wir auch versuchen, Gott, wie er in sich ist, Ausdruck zu geben, können wir nur jedesmal mit Augustin den göttlichen Namen „Seiend" wiederholen, den Gott selbst uns gelehrt hat: Non aliquo modo est, sed est, est[19]. Will man mehr sagen, so wird man sich doch damit bescheiden müssen, in lauter ungenügenden Urteilen zur Erklärung zu bringen, welchen Sinngehalt dieses „est" für uns haben kann. Die christliche Spekulation ist dieser Aufgabe auf zwei konvergenten Wegen nachgegangen; auf dem einen wird Gott als der *Vollkommene*, auf dem anderen als der *Unendliche* bestimmt, so jedoch, daß seine Vollkommenheit und seine Unendlichkeit sich gegenseitig fordern als zwei gleich notwendige Aspekte des SEIENDEN, das durch sie qualitativ bestimmt wird.

a) Gottes Vollkommenheit und Unendlichkeit

Unter der ersten Rücksicht ist das reine Seiende absolut sich selbst genügend, und zwar in Kraft eben seiner Aktualität. Was seiner Begriffsbestimmung nach das Seiende ist, kann gar nichts von außen her empfangen; der Gedanke an ein solches Empfangen wäre ein Widerspruch, denn das, was das Seiende noch empfangen könnte, würde seiner Aktualität mangeln. Wer

[18] AaO V, 4; V, 309. *Kaup-Böhner* S 62 ff.
[19] *Augustin*, Confessiones XIII, 31,46.

also Gott als das Seiende bezeichnet, behauptet damit seine *Aseität.* Verständigen wir uns über den Sinn dieses Ausdruckes! Gott ist in einem absoluten Sinne durch sich, d. h., als der SEIENDE ist er von vollendeter Unabhängigkeit, und zwar nach innen ebensogut wie nach außen. Denn genau so wenig, wie er seine Existenz von etwas anderem als sich selbst empfängt, kann er in seinem Sein von irgendeiner *inneren* Wesenheit abhängig sein, die gewissermaßen die Kraft in sich trüge, sich selbst in die Existenz zu zeugen. Er ist essentia, weil dieses Wort den positiven Akt selbst bezeichnet, durch den der SEIENDE ist, gerade wie wenn esse das Partizip Präsens Aktiv essens zeugen könnte, wovon sich dann essentia ableiten würde[20]. Hieronymus behauptet zwar, Gott sei sein eigener Ursprung und die Ursache seiner eigenen Substanz; damit will er aber nicht, wie später Descartes, sagen, Gott setze sich gewissermaßen durch seine Allmacht wie durch eine *Ursache* ins Sein, sondern will nur betonen, eine Ursache der Existenz Gottes *außerhalb* Gottes zu suchen, sei unsinnig[21]. Diese vollendete Aseität Gottes nun fordert als unmittelbare Konsequenz seine absolute *Vollkommenheit.*

Denn da Gott der durch sich Seiende ist und da unser Begriff von ihm das Nichtssein mit der daraus folgenden Abhängigkeit radikal ausschließt, so muß in Gott die *Fülle* der Existenz restlos verwirklicht sein. Er ist also das reine Seiende im Zustand restloser Vollendung, wie es nur ein Wesen sein kann, dem weder von innen noch von außen etwas hinzugegeben werden kann. Noch mehr! Er ist nicht vollkommen aus einer empfangenen, sondern aus einer, wenn man so sagen darf, existierten Vollkommenheit, und eben dadurch wird sich die christliche Philosophie immerdar von der platonischen unterscheiden, und mag

[20] Darum ist *Augustin* der Meinung, Gott solle überhaupt nicht substantia genannt werden, sondern nur essentia. Vgl De Trinitate VII, 5, 10; PL 42,942.

[21] Über *Descartes* vgl *Gilson* Système cartésien S 224—233. Descartes kompromittiert hier eine echte Wahrheit durch Übertreibung, die Wahrheit nämlich, daß Gott Akt und sogar reiner Akt ist. Auch *Hieronymus* exponiert sich in der Ausdrucksweise (ipse sui origo est suaeque causa substantiae), und doch will auch er nur in aller Deutlichkeit die *Aseität* Gottes im Gegensatz zur erschaffenen Existenz aller übrigen Dinge zum Ausdruck bringen, die Tatsache also, daß es kein anderes Prinzip für Gott gibt als Gott selbst. *Hieronymus,* In epist. ad Ephesios II, 3,14; Ench. patr. Nr 1367 S 498.

man sich noch so sehr bemühen, beide auf einen Nenner zu bringen. Selbst wenn man einmal zugeben wollte, die Idee des Guten in der „Republik" (509 B) sei der eigentliche platonische Gott, so hätte man damit als oberste Spitze doch nur erst ein geistiges Wesen, das Quelle alles Seienden, weil Quelle aller Intelligibilität wäre. Der Primat des Guten im Verständnis der griechischen Philosophie zwingt uns nun aber, die *Existenz* dem *Guten* unterzuordnen, während uns der Primat des Seins im Verständnis der vom „Exodus" inspirierten christlichen Philosophie zwingt, das *Gute* dem *Sein* unterzuordnen[22]. Die Vollkommenheit des christlichen Gottes ist also die dem Seienden als Seienden zukommende Vollkommenheit, die vom Seienden gesetzt wird, wenn es sich selber setzt; Gott ist nicht darum, weil er vollkommen ist, sondern er ist vollkommen, weil er ist, und eben dieser fundamentale, wenn auch in seinem Ansatz kaum merkliche Unterschied zeitigt seine vollen Konsequenzen, wenn man aus der Vollkommenheit Gottes seine absolute Grenzenlosigkeit und seine Unendlichkeit entwickelt.

Denn was durch sich und ungeschaffen ist, erscheint dem Denken als der eigentliche Typ des „Unbeweglichen" und Vollendeten. Das göttliche Seiende ist notwendig *ewig*, da die Existenz sein innerstes Wesen ausmacht; mit gleicher Notwendigkeit ist es *unveränderlich*, da ihm nichts hinzugefügt oder weggenommen werden kann, ohne daß man zugleich sein Wesen und seine Vollkommenheit vernichtete; darum ist es schließlich auch *unbeweglich*, einem Seins-Meer vergleichbar, das sich selbst in seiner Totalität gegenwärtig ist, und auf das angewandt schon der bloße Begriff des Geschehens sinnlos wäre[23]. Gleichzeitig aber ist Gott, weil die Vollkommenheit des *Seienden*, nicht nur dessen Erfüllung und Vollendung, sondern auch

[22] Vgl *Bonaventura*, In Hexaemeron X, 10; V, 378 und XI, 1; V, 380. Bonaventura versucht, den bei Dionysius überlieferten platonischen Primat des GUTEN in Einklang zu bringen mit dem von Johannes von Damaskus überlieferten christlichen Primat des SEIENDEN; aber er läßt nicht an den Primat des SEIENDEN rühren, wie seine Ausführungen zeigen.

[23] Die Ewigkeit Gottes wird direkt aus dem Exodustext abgeleitet von *Ambrosius*, Ench. patr. Nr 1262 S 478; die Unendlichkeit Gottes von *Augustin* aaO Nr. 1489 S 523 und Nr 1493 S 524. — Den Vergleich Gottes mit einem „unendlichen und unbegrenzten Seins-Meer" (pelagus quoddam essentiae immensum et interminatum) scheint, angeregt direkt vom Exodustext, *Gregor* von Nazianz als erster gebraucht zu haben. Vgl Orat. 45,3; aaO Nr 1015 S 379. Verbreitet aber hat ihn *Johannes* v. Dam., De fide orthodoxa I, 9; aaO Nr 2345 S 736.

dessen absolute Ausdehnung, d. h. er ist seine *Unendlichkeit*. Solange man am Primat des Guten festhält, ist mit dem Begriff Vollkommenheit notwendig der Begriff Begrenzung gegeben, weshalb die vorchristliche griechische Philosophie Unendlichkeit immer nur als Unvollkommenheit verstanden hat. Statuiert man dagegen den Primat des Seienden, dann kann zunächst, wie gesagt, am SEIENDEN nichts fehlen, und folglich ist es vollkommen; aber da es sich jetzt um Vollkommenheit im Bereich des Seienden handelt, sind die inneren Notwendigkeiten des Begriffes des Guten den inneren Notwendigkeiten des Begriffes des Seienden unterzuordnen, da jener nur ein Aspekt von diesen ist. Mit der Vollkommenheit des Seienden ist also nicht nur jegliche Vollendung gegeben, sondern auch jegliche Begrenzung ausgeschlossen, und so entsteht aus ihr eine positive Unendlichkeit, die jeder näheren Bestimmung trotzt.

Wenn irgendwo, dann macht also das göttliche SEIENDE, von dieser Seite betrachtet, den Zugriff unserer Begriffe zuschanden. Jeder, aber auch jeder der uns zur Verfügung stehenden Begriffe zerspringt gewissermaßen, sobald wir ihn an Gott anzulegen versuchen. Benennung ist immer Begrenzung; Gott aber ist jenseits jeder Begrenzung, also auch jenseits jeder Benennung, und wäre sie noch so hoch gewählt. Mit anderen Worten, ein adäquater Ausdruck Gottes wäre Gott; die christliche Theologie statuiert darum einen solchen Ausdruck und nur einen einzigen: das Verbum, das WORT. Unsere eigenen Worte hingegen, so weit und umspannend sie immer sein mögen, sprechen immer nur einen Teil desjenigen aus, das keine Teile hat, und wollen in eine Wesenheit bannen, was nach einem Wort des Dionysius überwesentlich ist. Selbst die göttlichen Ideen drücken Gott nur quatenus aus, sind nur ebenso viele mögliche, darum stückhafte und begrenzte Teilnahmen an demjenigen, das an nichts anderem teilhat und alle Grenzen sprengt. So wird die Unendlichkeit zu einem der wichtigsten Merkmale des christlichen Gottes, und, abgesehen vom Merkmal des SEIENDEN, wird der christliche Gottesbegriff von allen anderen Gottesbegriffen am präzisesten durch die Unendlichkeit unterschieden.

Äußerst bemerkenswert ist die diesbezügliche Einmütigkeit der mittelalterlichen Denker. Bei Duns Scotus ist dieser Aspekt des christlichen Gottes vielleicht am leichtesten zu erkennen. Denn für ihn heißt die Existenz Gottes beweisen soviel wie die

Existenz eines unendlichen Seienden beweisen, d. h. also, solange nicht die Existenz eines unendlichen Seienden bewiesen ist, ist nicht die Existenz Gottes bewiesen. Darum lautet seine Frage: „Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum; gibt es unter allem Existierenden ein aktual Unendliches?" Diese Fragestellung verträgt sich durchaus und in allem mit den Ideen des Thomas und der anderen mittelalterlichen Philosophen, nur setzt die ganz besondere Art der Fragestellung unsere Seite des Problems in besonders helles Licht. Duns Scotus verfährt folgendermaßen: er nimmt den Begriff des Seienden als Basis und beweist, daß notwendig ein erstes Seiendes angenommen werden muß; wenn es das erste ist, so folgert er, ist dies Seiende unverursachbar; wenn es unverursachbar ist, folgert er weiter, existiert dies erste Seiende mit *Notwendigkeit.* Dann geht Duns Scotus zu den Proprietäten des ersten notwendigen Seienden über und beweist, daß es Wirkursache ist, daß es Erkenntnisvermögen und Willen besitzt, daß sein Erkenntnisvermögen Unendliches umfaßt, und daß ob der Identität von Erkenntnisvermögen und Wesenheit auch sein Wesen Unendliches umschließt: Primum est infinitum in cognoscibilitate, sic ergo et in entitate. Durch diesen Beweisgang statuiert man nach Duns Scotus den vollkommensten für uns möglichen Begriff, d. h. den vollkommensten, für uns erreichbaren Gottesbegriff: conceptum perfectissimum conceptibilem, vel possibilem a nobis haberi, de Deo[24].

Indes muß betont werden, daß auch Bonaventura und Thomas, durchaus einmütig mit Duns Scotus, die Subsistenz eines Wesens behaupten, auf das angewandt der absolute Heraklitismus und der absolute Eleatismus gleicherweise illusorisch werden, denn diesem Wesen werden weder die intensivste aktuale Dynamik noch die vollendetste formale Statik im geringsten gerecht. Selbst bei jenen Denkern, die die Vollendung und die Vollkommenheit als Charakteristika des reinen SEIENDEN bevorzugen, entdeckt man doch leicht auch das Moment der „Energie"; es tritt dort mit dem Begriff des Aktes auf, von dem es nicht zu trennen ist. So kommt es, daß sogar Thomas, obwohl er von Gott in rein aristotelischer Termino-

[24] *Duns Scotus,* I Ox.-Garcia 2, 1 et 2,2,2, nr 2; I, S 220, Nr 259. — Die nahe Verwandtschaft — als unmittelbare Folge aus dem Exodustext — zwischen dem Begriff „seiend" und dem Begriff „unendlich" hat im 17. Jhdt. Fénelon sehr klar herausgearbeitet. Vgl Traité de l'existence de Dieu, Teil 2, Kap. 5.

logie redet, doch von der Gotteslehre des Aristoteles weit entfernt ist. Der „reine Akt" der Peripatetiker ist reiner Akt nur im Bereich des Denkens, der „reine Akt" des Thomas ist reiner Akt im Bereich des Seienden und ist darum, wie wir sahen, zugleich unendlich *und* vollkommen, das eine sowohl wie das andere. Denn es wäre der gleiche Fehler, ob man die Realität eines solchen Aktes nicht über alle Grenzen hinauswachsen lassen, oder ob man die Vollkommenheit seiner Vollendung sich nicht in sich selbst beschließen lassen wollte: in beiden Fällen trüge man wieder die Virtualität in ihn hinein und vernichtete damit zugleich sein Wesen. „Nicht jenes ist unendlich, sagt Aristoteles, außerhalb dessen es nichts mehr gibt, sondern im Gegenteil, jenes, außerhalb dessen es immer noch etwas gibt[25]." Das Unendliche des thomasischen Gottes hingegen ist genau jenes, außerhalb dessen es nichts mehr gibt. Darum kann Thomas sagen, der wahre Name Gottes sei „Seiend", weil dieser Name keine bestimmte Form bezeichne (non significat formam aliquam), und dann doch seelenruhig in aristotelischer Terminologie erklären — ob Aristoteles es wohl begriffen hätte? —, gerade weil Gott *reine* Form sei, sei er unendlich: Cum igitur Deus ex hoc infinitus sit, quod tantum forma vel actus est[26]. Thomas weiß sehr wohl, daß die Form an und für sich Prinzip der Vollkommenheit und Vollendung ist: perfectio autem omnis ex forma est, und darum hat er soeben erklärt, Gott müsse „Seiend" genannt werden, weil dieser Name keine Form bezeichne; aber er weiß auch, daß in dem einzigen Falle, wo der in Betracht stehende reine Akt der des Seienden selbst ist, die Fülle der Seinsaktualität des reinen Aktes diesem mit vollem Rechte die Aristoteles unbekannte positive Unendlichkeit einträgt, so daß es außerhalb von ihm nichts anderes mehr gibt. Durch ein Paradoxon, das nur bei Gott Sinn hat, gehört seine Unendlichkeit zu seiner höchsten Vollkommenheit: sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet[27]. Für Thomas v. A. wie für Duns Scotus gehört die Unendlichkeit zum eigentlichen Wesen Gottes, weil er reine Form des Seins ist.

b) Das ontologische Argument

Beim Nachdenken über den Sinn des Seinsbegriffes wird einem klar, daß aus ihm früher oder später ein neuer Gottes-

[25] *Aristoteles,* Physik III, 6, 206 b, 33.
[26] *Thomas,* Compendium theologiae 20.
[27] AaO.

beweis erwachsen mußte; seit Kant führt er den Namen „ontologisches Argument", und *Anselm* gebührt der Ruhm, als erster ihn in eine feste Form gebracht zu haben. Selbst solche Kritiker, die dem christlichen Denken jede schöpferische Ursprünglichkeit absprechen, zeigen sich dem Anselmschen Argument doch meist etwas günstiger gesonnen. Seit dem Mittelalter ist es in den verschiedensten Formen immer wieder da, so bei Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza und selbst bei Hegel. Daß sich bei den Griechen noch keine Spur davon findet, gilt zwar allgemein als ausgemacht, aber die andere Frage scheint noch niemand aufgeworfen zu haben, *warum* die Griechen nicht darauf gekommen sind[28] und warum umgekehrt die Christen es entdecken mußten.

Wenn man die Frage so stellt, springt einem die Antwort schon in die Augen. Wie sollen Philosophen von der Art eines Platon und eines Aristoteles, die Gott und das Seiende nicht identifizieren, auf die Idee kommen, man könne aus dem Gottesbegriff den Beweis für sein Dasein deduzieren? Für einen christlichen Philosophen von der Art Anselms aber ist die Frage, ob Gott ist, gleichbedeutend mit der Frage, ob der SEIENDE existiere, und die Behauptung, Gott sei nicht, gleichbedeutend mit der Behauptung, der SEIENDE existiere nicht. Darum trug sich Anselm lange mit dem Wunsche, einen direkten, allein mit dem Widerspruchsprinzip arbeitenden Gottesbeweis zu finden. Der Beweis ist hinreichend bekannt, so daß ich ihn nicht ausführlich darzulegen brauche; aber der Sinn des Beweises ist nicht einmal denen immer klar, die ihn ausführlich darlegen. Das Entscheidende liegt darin, daß die Unbegreiflichkeit der Nicht-Existenz Gottes allein in der christlichen Perspektive sinnvoll ist, wo Gott mit dem Seienden identifiziert wird und wo folglich die beiden Behauptungen, man denke Gott und man denke ihn als nichtexistierend, einander widersprechen.

Denn betrachten wir einmal den Beweis des Proslogions unabhängig von seiner speziellen Technik, für die ich, offen gesagt, keine sonderliche Bewunderung hege; der Kern des

[28] *W. D. Ross*, Aristotle, S 179, glaubt, daß in einer Jugendschrift des Aristoteles das ontologische Argument vorweggenommen sei, aber eine genaue Textanalyse zeigt, daß es sich um eine Vorwegnahme des Vierten thomasischen Gottesbeweises handelt.

Beweises ist dann: es existiert ein Seiendes von so gewaltiger innerer Notwendigkeit, daß diese sich sogar in unserem Begriff von ihm reflektiert. Gott existiert in sich so notwendig, daß er nicht einmal in unserem Denken nicht existieren kann: Quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse[29]. Nur machte sich Anselm nicht klar, und seine geistigen Erben haben diesen Irrtum sehr wohl erkannt, daß die Notwendigkeit, Gott als existierend zu bejahen, in sich noch kein deduktiver Beweis, sondern nur ein Ansatzpunkt für einen induktiven Beweis seiner Existenz ist. Mit anderen Worten, die analytische Entfaltung des Gottesbegriffes, durch die Anselm aus ihm die Notwendigkeit der Existenz Gottes erhebt, ist noch nicht der Beweis für Gottes Existenz, sondern kann nur als *Basis* dieses Beweises dienen; man kann nämlich zu beweisen versuchen, daß eben die Notwendigkeit, Gott zu bejahen, als ihren einzigen zureichenden Grund die Existenz Gottes fordert. Was Anselm nur erahnte, darin mußten andere notwendig einmal zu voller Klarheit gelangen. Bonaventura z. B. hat ganz deutlich gesehen, daß die Notwendigkeit des göttlichen Seins quoad se, sich selbst gegenüber, der einzige erdenkliche zureichende Grund für die Notwendigkeit seiner Existenz quoad nos, uns gegenüber, ist. Wer die Einheit des göttlichen Wesens betrachten will, sagt er, hefte zuerst seinen Blick auf das Sein selbst, in ipsum esse, und beachte, daß das Sein in sich so absolut sicher ist, daß es nicht als nichtseiend *gedacht* werden kann: et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse[30]. Die ganze Illuminationstheorie Bonaventuras steht hinter diesem Satz; sie erklärt die Sicherheit, die wir von Gottes Existenz haben, durch eine Einstrahlung des göttlichen Seins in unser Denken. Bei Duns Scotus wird dasselbe Resultat von einer anderen, aber ebenso sorgfältig ausgearbeiteten Erkenntnislehre getragen. Nach ihm ist das besondere Objekt des Verstandes das Seiende. Wie könnten wir dann aber in Zweifel ziehen, was der Verstand auf Grund voller Evidenz vom Seienden aussagt, nämlich die Unendlichkeit und die Existenz[31]?

[29] *Anselm,* Proslogion 4; PL 158,228. Das ontol. Argument selbst ebenda 3.

[30] *Bonaventura,* Itinerarium mentis in Deum V, 3, V, 308. Übs. *Kaup-Böhner* S 60 ff.

[31] *Duns Scotus,* I Ox.-Garcia 2,1, et 2,2,2, nr 2; I, 201 ff.

Wirft man schließlich einen Blick auf das ausgehende Mittelalter und die beginnende Philosophie der Neuzeit, so stellt man bei Descartes und Malebranche fest, daß das von Anselm entdeckte Prinzip weiterhin fruchtbar ist. Was Descartes im besonderen angeht, so gewahrt man bei ihm mit Interesse, daß er nacheinander *beide* möglichen Arten eines vom Gottesbegriff ausgehenden Gottesbeweises versucht hat. In der Dritten Meditation versucht er die Existenz Gottes als die notwendige *Ursache* unseres Gottes*begriffes* zu beweisen; in der Fünften Meditation aber setzt er von neuem an und versucht in der Gefolgschaft Anselms den direkten Schluß vom Gottesbegriff auf Gottes Existenz. Den Weg der Dritten Meditation schlägt auch Malebranche ein; der Gottesbegriff ist ihm wie eine Prägung, die Gottes Hand auf unserer Seele zurückgelassen hat. Der Oratorianerphilosoph analysiert unseren allgemeinen, abstrakten und konfusen Begriff des Seienden und erweist ihn als das Zeichen der Gegenwart des SEIENDEN selbst in unserem Geiste. In diesen bemerkenswerten Texten aber wird einer jener traditionellen Wege, auf denen die christliche Philosophie Gott zu erreichen sucht, im authentischen Sinne weitergeführt: wenn Gott möglich ist, ist er wirklich; denkt man an Gott, dann muß er sein[32].

Das christliche Denken des *Mittelalters* — mag es sich mit solchen Weiterführungen in der Neuzeit verhalten wie immer — vertritt jedenfalls einhellig den metaphysischen Primat des Seins und die daraus sich ergebende Identität von Wesen und Existenz in Gott. Diese Einhelligkeit ist von kapitaler Wichtigkeit; sie bewährt sich nicht nur am Prinzip, sondern auch an allen Konsequenzen, die sich in der Ontologie notwendig aus ihm ergeben. Einige der wichtigsten werden wir schon bald vor Augen haben, speziell jene, die die Beziehungen der Welt zu Gott betreffen. Dagegen ist bis auf den heutigen Tag noch keine Einigkeit erzielt worden über die Zulässigkeit eines Gottesbeweises aus unserem Gottesbegriff. Diejenigen christlichen Philosophen, die zur Anselmschen Tradition stehen, neigen immer wieder dazu, ihren Beweis für den besten und

[32] *Malebranche,* Entretiens métaphysiques II, 5. Vgl *Fénelon,* Traité de l'existence de Dieu, Teil 2, Kap. 2, Dritter Beweis. Er ist mit der Metaphysik Malebranches nicht einverstanden, bezieht sich vielmehr auf die Fünfte Meditation Descartes'; aber auch sein Gottesbeweis argumentiert aus dem Seinsbegriff.

manchmal sogar, ihn für den einzig möglichen anzusehen. Aber sie scheinen trotz ihrer Einmütigkeit doch selbst von jenen zwei vorhin angedeuteten Möglichkeiten in Spannung gehalten zu sein. *Entweder* nämlich verläßt man sich auf den ontologischen Wert rationaler Evidenz und behauptet alsdann mit dem Anselm des Proslogion und dem Descartes der Fünften Meditation, der notwendigen Behauptung einer Existenz entspreche notwendig eine wirkliche Existenz; *oder* aber man entwirft eine Ontologie über den objektiven Gehalt der Begriffe und induziert alsdann Gottes Existenz als die einzige erdenkliche Ursache unseres Gottesbegriffes, ein Weg, den Augustin und Anselm (in De veritate) erschlossen und den in ihrem Gefolge Bonaventura, Descartes (Dritte Meditation) und Malebranche beschritten haben. Hier ist nicht der Ort, den Wert der beiden Methoden gegeneinander zu verhandeln, zumal wir sie schon bald mit einer dritten in Vergleich setzen müssen; aber vielleicht darf ich hier doch bemerken, daß mir aus später noch deutlicher werdenden Gründen der Weg Augustins und Bonaventuras der bei weitem bessere zu sein scheint. Beweist jemand, daß im Begriff Gottes die Behauptung seiner notwendigen Existenz analytisch mitgegeben ist, so beweist er, nach einer Bemerkung Gaunilos, daß Gott *notwendig* ist, *wenn* er existiert, aber nicht, *daß* er existiert[33]. Hingegen ist im Bereich jeder und jeglicher Erkenntnislehre Platz für die Untersuchung, welches der zureichende Grund für ein Wesen, den Menschen nämlich, sei, das den SEINSbegriff bilden kann und das notwendige Enthaltensein der Existenz im Wesen aus diesem SEINSbegriff abzulesen vermag. Die Tatsache, daß wir den Gottesbegriff in uns tragen, darf jederzeit mit vollem Rechte zum Ansatz für eine Metaphysik genommen werden, vorausgesetzt, daß diese nicht eine bei Gott ansetzende Deduktion a priori, sondern eine beim Inhalt unseres Gottesbegriffes ansetzende Induktion a posteriori wird. Vielleicht ließe sich erweisen, daß von diesem letzten Gedanken aus die thomistische Methode allein imstande ist, die augustinische zu klarer Erkenntnis darüber zu bringen, welches ihr Eigenwesen und wo sie zulässig ist; doch wird sich das von selbst ergeben, wenn wir erst jenen Weg gesondert in Augenschein genommen haben, den der Aquinate zu Gott gegangen ist.

[33] Vgl *Gaunilo,* Liber pro insipiente 7; PL 158,247/248.

4. KAPITEL

DAS SEIENDE UND SEINE KONTINGENZ

I. DIE SINNFÄLLIGE WELT.

1. Der ungenügende Kontingenzbegriff Platons und Aristoteles'.
2. Die Schöpfungslehre der Hl. Schrift;
a) der Schöpfungsakt;
b) das Schöpfungswerk.

II. DIE GOTTESBEWEISE AUS DER SINNFÄLLIGEN WELT.

1. Der Beweis aus der Bewegung.
2. Der Beweis aus der Wirkursache.
3. Der Beweis aus der Zielstrebigkeit.
4. Der metaphysische Charakter der Gottesbeweise.

manchmal sogar, daß für den einzig zu gültigen [illegible] [illegible] sie scheinen [illegible] ihrer Einzeldurchführung doch [illegible] von jenen zwei vorhin angedeuteten Möglichkeiten in Spannung gehalten zu sein. Entweder nämlich verläßt man sich auf den ontologischen Wert rationaler Evidenz und behauptet alsdann mit dem Anselm des Proslogion und dem Descartes der Fünften Meditation, der notwendigen Behauptung einer Existenz entspreche notwendig eine wirkliche Existenz; oder aber man [illegible] wirft eine Ontologie über den objektiven Gehalt des Begriffs und [illegible] alsdann Gottes Existenz als die einzige [illegible] liche Ursache unseres Gottesbegriffes, ein Weg, den Augustin und [illegible] in deren Gefolge Bonaventura, Descartes (Dritte Meditation) und Malebranche beschritten haben. Hier ist nicht der Ort, den Wert der beiden Methoden gegeneinander zu verhandeln, zumal wir sie schon bald mit [illegible] [illegible], daß wir uns später noch [illegible] Augustins und Bonaventuras [illegible] zu sein scheint. Sowohl [illegible], daß im Begriff Gottes die Behauptung seiner notwendigen Existenz [illegible] ist, so folgert er, nach einer [illegible] notwendig ist, wenn er [illegible]. Hingegen ist [illegible] Platz für [illegible] und für ein Wesen des Menschen ähnlich, [illegible] SEIN-Begriff bilden kann und das notwendige Enthaltensein der Existenz im Wesen aus diesem SEIN-Begriff abzuleiten vermag. Die Tatsache, daß wir den Gottesbegriff in uns tragen, darf indessen mit vollem Rechte zum Ansatz für eine Metaphysik genommen werden, vorausgesetzt, daß dann nicht eine bei Gott ansetzende Deduktion a priori, sondern eine beim Inhalt unseres Gottesbegriffes ansetzende Induktion a posteriori wird. Vielleicht ließe sich erweisen, daß von diesem letzteren Gedanken aus die thomistische Methode allein imstande ist, die augustinische zu klarer Erkenntnis darüber zu bringen, welches ihr Eigenwesen und wo sie zulässig ist; doch wird sich das zum Teil ergeben, wenn wir erst jenen Weg [illegible] in Augustinus gewonnen haben, den der Aquinate zu Gott eingeschlagen hat.

[1] [illegible]

Nach unseren bisherigen Ausführungen hat also die christliche Offenbarung die Entwicklung der Metaphysik dadurch entscheidend beeinflußt, daß sie ihr die Einsicht schenkte: Gott ist der SEIENDE. In dieser ersten Entscheidung aber war eine entsprechende Umgestaltung unseres Weltbildes mitgegeben. Wenn Gott der SEIENDE ist, ist er nicht nur das totale Sein, totum esse, dann ist er auch das *wahre* Sein, verum esse, womit dann alles übrige zum bloß partiellen Sein wird und eigentlich den Namen „Sein" nicht mehr verdient[1]. Alles also, was wir beim ersten Zusehen für *die* Wirklichkeit halten, nämlich die uns umgebende Welt der Ausdehnung und Bewegung, fällt damit vermutlich in das Halbdunkel der bloßen Erscheinung zurück und wird in den niederen Bereich einer Quasi-Irrealität verwiesen. Man kann die Wichtigkeit dieser Folgerung nicht stark genug betonen, und ich möchte hier wenigstens ihre wesentliche Bedeutung herausstellen.

I. DIE SINNFÄLLIGE WELT

1. Der ungenügende Kontingenzbegriff Platons und Aristoteles'

Daß die sinnfällige Wirklichkeit nicht die wahre Wirklichkeit ist, darf sicher nicht als eine Offenbarung des Christentums angesehen werden. Man denkt hier von selbst an *Platon* und an seine Art, die Dinge ihren Ideen unterzuordnen. Weil unveränderlich, ewig und notwendig, *sind* die Ideen; weil veränderlich, vergänglich und kontingent, sind die Dinge hingegen, als seien sie nicht. Alles, was sie an Sein haben, kommt ihnen aus ihrer Teilnahme an den Ideen zu, aber sie nehmen nicht *nur* an den Ideen teil: ihre vergänglichen Formen sind Abbilder der Ideen, die von diesen in eine Schicht rein passiver Aufnahmefähigkeit gestrahlt werden, die als eine Art Unbestimmtheit zwischen Sein und Nichtsein ein unechtes und zerfließendes Dasein fristet und deren Gezeiten, denen eines unermeßlichen Euripus vergleichbar, auf die Ideenabbilder übergreifen und sie in die eigene Unbestimmtheit hineinziehen. Alles, was Platon dazu gesagt hat, ist wahr für einen Christen, aber viel tiefer

[1] Für *Augustin* ist die Veränderlichkeit so unzertrennlich mit der Kontingenz verbunden, daß er sich nicht vorstellen kann, Platon habe die Veränderlichkeit der Welt *so klar* erkannt, ohne auch ihre Kontingenz zu sehen; und zwar habe er den Begriff der Kontingenz, meint Augustin, aus dem Alten Testament übernommen. Vgl De civitate Dei VIII, 11; PL 41,236.

wahr, in gewissem Sinne auch anders wahr, als Platon je gedacht hat. Denn die christlichen Philosophien fußen auf einem Begriff des *göttlichen* Seins, zu dem Platon und Aristoteles sich nie aufgeschwungen haben, und eben dies ist das Unterscheidungsmerkmal zwischen den christlichen und den griechischen Philosophen.

Sobald man Gott als den SEIENDEN bestimmt, ist klar, daß in einem gewissen Sinne Gott nur noch allein *ist*. Die Leugnung dieser Konsequenz käme der Behauptung gleich, *alles* sei Gott; das zu behaupten aber ist christlichen Denkern unmöglich, nicht nur aus religiösen Gründen, sondern auch aus philosophischen, an erster Stelle darum, weil es *keinen* Gott gibt, wenn *alles* Gott ist. Tatsächlich besitzt auch nichts von dem uns unmittelbar Bekannten die Kennzeichen des Seienden. Die Körper zunächst sind nicht unendlich, denn jeder von ihnen ist festgelegt durch eine Wesenheit, die ihn gemäß seiner Definition beschränkt. Wir kennen nur immer dieses oder jenes Seiende, niemals das SEIENDE, und wäre auch einmal die Gesamtheit des Wirklichen und Möglichen gegeben, aus keiner Summierung von einzelnen Seienden ließe sich die Einheit dessen erstellen, das schlechthin *ist*. Mehr noch! Zum „Ego sum qui sum; Ich bin der Seiende!" des Exodus gehört jenes andere Schriftwort: „Ego Dominus et non mutor; Ich bin der Herr und ändere mich nicht!" (Mal 3,6). Tatsächlich ist alles uns bekannte Seiende dem Werden, d. h. der Veränderung unterworfen; es ist also kein vollkommenes und unveränderliches Seiendes, wie es das SEIENDE notwendig ist[2]. Von hier aus sieht man, daß für das christliche Denken keine andere Tatsache und kein anderes Problem eine solche Bedeutung beanspruchen kann wie das aristotelische Problem der Bewegung, und weil die aristotelische Philosophie wesentlich eine Analyse des Werdens und seiner metaphysischen Bedingungen ist, darum ist sie zum integrierenden Bestandteil der christlichen Metaphysik geworden und wird es immer bleiben.

Man wundert sich manchmal, daß Thomas die Physik des *Aristoteles* mit buchstabentreuer Genauigkeit kommentiert und an den Begriffen Akt und Potenz herumklügelt, als ob das Heil

[2] *Bonaventura* leitet die Unveränderlichkeit Gottes unmittelbar aus dem Exodustext ab. Vgl Comm. in Joann. VIII, 82; VI, 371 und Dom. III. adventus, Sermo 19; IX, 73.

der natürlichen Theologie davon abhinge. Aber recht verstanden, hängt es tatsächlich davon ab. Aristoteles bedient sich einer wohlüberlegten Terminologie, und die in ihr ausgedrückten Begriffe bilden eine Wissenschaft; aber unter seiner fachphilosophischen Ausdrucksweise bleibt stets die von ihm gemeinte Wirklichkeit sichtbar; es ist fast immer die Bewegung. Er hat sich von der Vertrautheit des Phänomens nicht täuschen lassen, und niemand hat so klar wie er dessen geheimnisvollen Charakter erspäht. In jeder Bewegung ist Seiendes, denn wenn nichts da wäre, könnte nichts in Bewegung sein. Bewegung ist also stets Bewegung eines Etwas, das sich bewegt. Anderseits jedoch: wenn das Bewegte vollauf *wäre*, würde es nicht in Bewegung sein, denn Veränderung ist Gewinn oder Verlust an Sein. Soll ein Ding etwas werden, dann ist erste Bedingung, daß es dieses Etwas nicht schon ist, und bisweilen ist auch Bedingung, daß es aufhört, etwas anderes zu sein; in jedem Falle ist also Bewegung der Zustand eines Dinges, das zwar kein bloßes Nichts, aber auch nicht vollauf das entsprechende Seiende ist. Bergson wirft Aristoteles und seiner Schule vor, sie hätten die Bewegung verdinglicht und in eine Folge von sukzessiven Unbeweglichkeiten zerstückelt. Alles eher als das; er verwechselt Aristoteles mit Descartes, der in dieser Frage genau der Antipode des Aristoteles ist. Der mittelalterliche Aristotelismus deutet die Bewegung nie als bloße Aufeinanderfolge von Zuständen des Bewegten, sondern sieht in der Bewegung einen bestimmten *Seinsmodus*, d. h. eine bestimmte wirkliche Existenzweise, die dem Wesen des so Existierenden metaphysisch inhäriert und folglich von dessen Natur untrennbar ist. Von Veränderung der Dinge kann man noch nicht sprechen, wenn die Dinge, in sich selbst beharrend, nur aus einem Zustand in den anderen wechseln, so wie in der Cartesischen Physik der Körper von einer Stelle zur anderen wechselt und dabei bleibt, was er ist; vielmehr muß, wie in der aristotelischen Physik, sogar der Ortswechsel eines Körpers Ausdruck der *inneren* Veränderlichkeit des den Ort wechselnden Körpers sein, so daß, recht verstanden, die Möglichkeit des Körpers, nicht mehr zu sein, *wo* er ist, zugleich die Möglichkeit bezeugt, nicht mehr zu sein, *was* er ist.

Diese grundlegende Erfahrung bemüht sich Aristoteles auf eine Formel zu bringen, wenn er sagt, die Bewegung sei der Akt eines Dinges in Potenz, insofern es in Potenz sei. Seit

Descartes glaubt man sich über diese Definition lustig machen zu dürfen; die Cartesische Definition erscheint sicher viel klarer, aber vielleicht nur deswegen, wie Leibniz sehr wohl gesehen hat, weil sie mit einer Definition der Bewegung nichts zu tun hat. Nicht die Definition des Aristoteles ist dunkel, sondern die in ihr definierte Bewegung ist so schwer faßlich: sie ist Akt, denn sie ist; aber sie ist keine reine Aktualität, denn sie wird noch; und doch will ihre Potentialität mehr und mehr in Aktualität übergehen, denn sie ändert sich. Wenn man so einmal nicht an den Worten klebt, sondern die Sache selbst nimmt, ist schlechterdings nicht zu leugnen, daß die Bewegung eines Dinges einen gewissen Mangel an Aktualität in diesem Ding verrät.

Gewiß ist jetzt schon ersichtlich, wieso diese Analyse des Werdens christliche Denker interessieren konnte und warum ihr die mittelalterlichen Philosophen solche Bedeutung beigemessen haben. Jedoch ist dies gleichzeitig, das muß bemerkt werden, auch eines der besten Beispiele für die Art, wie die christlichen Denker die ihnen mit der griechischen Philosophie gemeinsamen Begriffe vertieft haben und welchen Vorsprung sie dabei vor ihr gewonnen haben. Die christlichen Philosophen fanden in der Hl. Schrift ausgesprochen, daß in Gott Wesen und Existenz identisch sind, und sofort mußte ihnen klar werden, daß sich diese Identität *nur* in Gott findet. Im selben Augenblicke aber bekam die Bewegung einen neuen Sinn; sie besagte nicht mehr nur Kontingenz der Eigenschaften oder auch Kontingenz der Substantialität des Seienden, das nach seinem wechselnden Teilhaben an dem Intelligibilen der Form oder der Idee wird oder vergeht, sie besagte vielmehr jetzt die radikale Kontingenz der *Existenz* dessen, das da wird. In die ewige Welt des Aristoteles, die neben Gott und ohne Gott währt, bringt die christliche Philosophie die Unterscheidung von Wesen und Existenz. Jetzt ist nicht mehr nur klar, daß alles außergöttliche Seiende auch *anders* sein könnte, jetzt ist klar, daß alles außergöttliche Seiende auch *nicht existieren* könnte[3]. Diese radikale Kontingenz verleiht der von ihr be-

[3] Diese radikale Kontingenz der Existenz des Außergöttlichen kommt in dem thomasischen Unterschied (distinctio realis, Realunterscheidung) von Wesen und Existenz zum Ausdruck. Die von Anfang an im christlichen Denken gegenwärtige Einsicht, daß die Welt kontingent ist, *mußte* einmal ihre fachphilosophische Formulierung finden; zum ersten Male klar aus-

troffenen Welt ein neues metaphysisches Aussehen; um zu erfahren, was dieses neue Aussehen bedeutet, fragen wir am besten nach seiner Herkunft.

2. Die Schöpfungslehre der Hl. Schrift

a) Der Schöpfungsakt

Der bekannte erste Vers der Hl. Schrift heißt: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" (Gen 1,1). Auch hier von Philosophie keine Spur! Wie Gott sich durch keine Metaphysik rechtfertigte, als er uns sein Wesen definierte, ebensowenig tut er es hier, wo er von seinem Wirken spricht. Und doch, welch tiefer metaphysischer, welch notwendiger Einklang zwischen diesen zwei beweislos gegebenen Sätzen! Wenn Gott das SEIENDE und das einzige SEIENDE ist, kann alles Außergöttliche nur von ihm seine Existenz erhalten. Mit einem einzigen Griff wird hier die ganze griechische Kontingenz als überholt aus den Angeln gehoben und bekommt, ohne Philosophie, neuen Halt an ihrem eigentlichen und letzten metaphysischen Prinzip[4]. Wenn man sieht, wie Gott in einem so schlichten Wort das Geheimnis seiner schöpferischen Tätigkeit kundtut, hat man das Gefühl, als gebe er uns eines Rätsels Lösung, die wir lange gesucht haben; wir waren im voraus sicher, daß es sie gab, aber auch, daß wir von uns aus nie darauf kommen würden, und doch geht uns die Lösung mit überwältigender Selbstverständlichkeit ein, sobald wir sie erfahren. Der Demi-

gesprochen ist sie bei *Wilhelm von Auvergne*. Da der Unterschied eine rein christliche Einsicht zum Ausdruck bringt, konnte Thomas sie beim besten Willen nicht bei Aristoteles finden; in der ewigen unerschaffenen Welt des Aristoteles ist das Wesen ewig realisiert und kann überhaupt nur als realisiert gedacht werden. Wenn dieser Unterschied auch erst vom 13. Jhdt. an klar formuliert wird, so war er doch vom ersten Vers der Genesis an virtuell vorhanden. In jedem Geschöpf, auch im Engel (der eine immaterielle subsistierende Form ist), ist mit dem Wesen nicht der hinreichende Grund für seine Existenz gegeben; die Existenz muß das Wesen erst empfangen. Also ist sein Wesen realverschieden von seiner Existenz. Diese dem Geschöpf nicht abzunehmende radikale Zusammengesetztheit unterscheidet alles kontingente Seiende klar von dem SEIENDEN.

[4] Die alttestamentliche Exegese ist sich nicht ganz klar darüber, wie die Juden ihren Monotheismus und ihre Schöpfungslehre ursprünglich verstanden haben. Sicher ist, daß die Schöpfungslehre vom 6. Jhdt. an das jüdische Denken, besonders den jüdischen Vorsehungsglauben, tief beeinflußt hat. Die Christen fanden 2 Makk 7,28 die alttestamentliche Schöpfungslehre klar ausgesprochen. Diese Glaubensüberzeugung haben die christlichen Philosophen weitergedacht. *Origines* verwertet den Makkabäer-Text In Joann. Comm. I, 17,103; Ench. patr. Nr 478 S 174. — Wie sich bei *Augustin* die *geglaubte* Schöpfungslehre in eine philosophisch *gewußte* verwandelt, beschreibt er selbst sehr schön Confessiones XI, 3,5.

urg des „Timäus“ ist dem christlichen Gotte so ähnlich, daß das ganze Mittelalter in seiner Tätigkeit so etwas wie einen Entwurf der Schöpfung sieht; aber wenn er der Welt auch alles gibt, er gibt ihr nicht die Existenz[5]. Auch der Erste unbewegliche Beweger des Aristoteles ist zwar gewissermaßen Vater und Ursache alles Seienden, weshalb Thomas sogar schreibt: „Plato et Aristoteles pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse; Plato und Aristoteles sind zur Erkenntnis des Prinzips des ganzen Seins gelangt.“ Trotzdem behauptet Thomas nirgendwo, Aristoteles habe den *Schöpfungs*begriff gekannt; er braucht den Ausdruck „Schöpfung“ im Zusammenhang mit der aristotelischen Lehre vom Ursprung der Welt nicht ein einziges Mal, weil er genau weiß, daß die Erste Ursache alles Seins, wie Platon und Aristoteles sie verstehen, zwar allseitig verständlich macht, warum die Welt so und nicht anders ist, nicht aber, warum sie überhaupt ist[6].

Die mittelalterlichen Augustinisten, weniger verbindlich in der Form als Thomas, haben diesen Versager der griechischen Philosophie mit Genugtuung vermerkt, ihr bisweilen sogar einen bitteren Vorwurf daraus gemacht[7]. Andere, besonders moderne Interpreten, möchten in diesem Versager nicht gleich einen Geburtsfehler des Aristotelismus erblicken. Auch nach

[5] Für *Bonaventura* ist der Gott Platons *factor*, der Gott des hl. Petrus aber *creator*. Die modernen Historiker der griechischen Philosophie streiten darüber, ob der Gott Platons Schöpfer im christlichen Sinne sei. Doch ist er es offenbar nicht. Zwar bezeichnet Platon die Materie nicht als *unerschaffen*, aber da sein Demiurg die Welt nach dem Vorbilde der Ideen ordnet und formt, muß schließlich etwas *vorgegeben* sein, das er ordnet und formt. Zudem behauptet Platon auch nirgendwo, daß der Demiurg dieses Etwas *erschaffe* oder gleichzeitig mit der Form miterschaffe. Ob also die Materie etwas der formenden Tätigkeit des Demiurgen *Vor*gegebenes oder etwas gleichzeitig *mit ihr* Gegebenes ist, in jedem Falle ist sie etwas Gegebenes und nicht von der Tätigkeit des Demiurgen abhängig. Der *jüdische* Schöpfungs*glaube* ist nicht Anlaß zur Bildung des philosophischen Schöpfungsbegriffes geworden, jedenfalls nicht bei Philon dem Juden, bei dem man es erwarten sollte; er steht ganz in der Gedankenwelt Platons. Bei den *christlichen* Philosophen aber führt der Schöpfungsglaube zu philosophischen Einsichten. Die ersten christlichen Denker sahen sofort, wie und warum sich ihre Schöpfung von der platonischen „Schöpfung“ unterschied.

[6] *Thomas*, In Phys. VIII, 2,5. Es wird bisweilen behauptet, Thomas habe Platon und Aristoteles den Schöpfungsbegriff zugeschrieben, aber diese Meinung ist unhaltbar. Entscheidend für Thomas' Auffassung ist Summa theol. I, 44,2, Resp.

[7] *Bonaventura* entscheidet die Frage dahin, daß Aristoteles „nicht dahin gelangt ist“. Vgl *Gilson-B.* Bonaventura. S 263—266.

ihnen ist der Schöpfungsbegriff Aristoteles durchaus fremd[8], aber sie erblicken darin nur eine verhängnisvolle Inkonsequenz, die ihn mit seinen eigenen Prinzipien in Widerspruch bringt; eigentlich hätte er ihn finden müssen[9]. Die Wahrheit aber ist vielleicht noch einfacher: um auf den Schöpfungsbegriff zu kommen, fehlte Aristoteles gerade das Prinzip. Hätte er gewußt, daß Gott der SEIENDE ist, und daß in ihm allein die Existenz mit dem Wesen zusammenfällt, dann wäre es allerdings unverzeihlich gewesen, den Schöpfungsbegriff zu verfehlen. Eine Erste Ursache, die das SEIENDE und doch nicht Ursache des Seins alles Übrigen wäre: so etwas wäre offenbar absurd. Um das zu begreifen, bedurfte es nicht des metaphysischen Genies eines Platon oder eines Aristoteles, und man mag den ersten Christen noch so wenig spekulatives Denken zutrauen: um sich darüber klar zu werden, reichte es hin.

Schon im I. Klemensbriefe, d. h. schon im 1. Jhdt. n. Chr., erscheint die christliche Welt mit der ihr eigenen kontingenten Existenz: Gott „ließ durch das Wort seiner Majestät alles erstehen, und kann es umstürzen durch sein Wort" (27,4). Der Verfasser des „Hirten des Hermas" ist zwar ein anspruchsloser Metaphysiker, aber er denkt spekulativ genug, um zu begreifen, daß im Ersten Gebot des Mosaischen Gesetzes auch der Schöpfungsbegriff mitgegeben ist. „Vor allem glaube, daß ein einziger Gott ist, der alles schuf und vollendete und aus dem Nichts ins Dasein treten ließ; er umfaßt alles, ihn kann nichts umfassen" (Mandata, I,1). Und doch stehen wir hier erst am Anfang des 2. Jahrhunderts! Zur selben Zeit benutzt die Apologie des Aristides die Bewegung zu einem Beweis für die Schöpfung und nimmt damit in einem ersten Entwurf jenen Beweis vorweg, den Thomas im 13. Jhdt. mit zuverlässigerem philosophischem Apparat, aber in genau demselben Geiste entwickelt[10]. Und am Ende des 2. Jhdts., wenn wir so weit gehen wollen, stößt man in der Cohortatio ad Graecos (22—23) auf eine regelrechte Kritik am Platonismus und seinem Gotte, der zwar schafft, aber nicht

[8] *R. Jolivet,* Aristote et la notion de création. Revue des sciences phil. et théol. 19 (1930). S 218. Ohne Zweifel die beste Arbeit über diese Frage.
[9] AaO S 233.
[10] Ench patr. Nr 110/111 S 40.

*er*schafft, dessen Macht sich nicht auf das Sein selbst des materiellen Prinzips erstreckt. Eine solche Kritik war den Christen leicht gemacht; denn sie wußten einfach deshalb um Dinge, die die Philosophen nicht wußten, weil sie, wie Theophil von Antiochien klar sieht (Ad. Autol. 2,10), die erste Zeile der Genesis gelesen hatten. Platon und Aristoteles hatten sie nicht gelesen, und vielleicht ist dadurch die ganze Philosophiegeschichte eine andere geworden. Gewiß läßt sich leicht eine Menge von Texten beibringen, in denen Platon das Eine zum Ursprung des Vielen und Aristoteles das Notwendige zur Quelle des Kontingenten macht[11]. Doch kann die metaphysische Kontingenz, von der sie *sprechen*, eben auf keinen Fall den Rahmen jener Einheit und jenes Seins sprengen, an die sie *denken*. Denn selbstverständlich ist die Vielheit in der platonischen Welt kontingent im Vergleich mit der Einheit der Idee; ebenso selbstverständlich sind die Dinge der aristotelischen Welt, die in den nie zur Ruhe kommenden Wogen des Werdens vom Entstehen dahintreiben zum Vergehen, kontingent im Vergleich mit der Notwendigkeit des Ersten unbeweglichen Bewegers; aber kein Anzeichen spricht dafür, daß die in der Ordnung der Intelligibilität und des Werdens herrschende griechische Kontingenz je die Tiefe der in der Ordnung der Existenz herrschenden christlichen Kontingenz erreicht hat; sie war überhaupt nicht zu begreifen, bevor man den christlichen Gott begriffen hatte. Um *Sein* schlechthin hervorzubringen, dazu bedarf es der Tätigkeit des SEIENDEN[12]. Man kann weder den Schöpfungsbegriff noch den realen Unterschied von Wesen und Existenz im Außergöttlichen fassen, solange man neunundvierzig „Seiende als Seiende" annimmt. Was Platon sowohl als auch Aristoteles fehlt, ist das „Ego sum qui sum, Ich bin der Seiende!"

b) Das Schöpfungswerk

Mit dieser neuen metaphysischen Einsicht war offenbar ein gewaltiger Fortschritt im *Gottes*begriff gegeben, aber sie modifizierte in genauer Entsprechung und in genau so tiefgründiger Art auch das bis dahin gültige *Welt*bild. Die sinnfällige Welt gilt jetzt als das Ergebnis eines schöpferischen Aktes, der ihr nicht nur die Existenz *geschenkt* hat, sondern sie ihr

[11] *Thomas* zitiert Platon und Aristoteles in diesem Sinne Summa theol. I, 44,1, Resp.
[12] *Thomas* aaO.

auch jeden Augenblick im Nacheinander ihrer Dauer *erhält*; darum steht die Welt von jetzt ab in einer Abhängigkeit, die sie bis in die Wurzeln ihres Seins mit Kontingenz durchdringt. Die Welt ist nicht mehr an die Notwendigkeit eines „sich selbst denkenden *Denkens*" gebunden, sondern an die Freiheit eines *Willens*, der die Welt bejaht. Diese metaphysische Sicht ist uns heute vertraut; denn nicht nur Thomas, Bonaventura und Duns Scotus sind Vertreter des christlichen Weltbildes, sondern ebensosehr auch Descartes, Leibniz und Malebranche; wir vermögen uns nur noch schwer vorzustellen, welchen Wechsel der Perspektive dies Weltbild gegenüber der griechischen Naturauffassung voraussetzt; man erschrickt fast, wenn man es einmal ordentlich überlegt. Nicht mehr nur die Form, die Harmonie, die Zahl: die *Existenz* sogar versteht sich jetzt nicht mehr von selbst. Augustin sagt von dieser erschaffenen Welt, aus sich selbst neige sie ständig zum Nichts; nur das unaufhörlich neu gegebene Geschenk eines Seins, das sie sich selbst nicht geben noch auch erhalten kann, errettet sie jeden Augenblick vom Nichtsein. Nichts ist, nichts wird, nichts wirkt, dessen Existenz, Werden und Wirken nicht von der unveränderlichen Subsistenz des unendlichen SEIENDEN zu Lehen genommen wäre. Die christliche Welt verkündet Gottes Ehre nicht nur durch das Schauspiel ihrer Herrlichkeit, sie bezeugt sie schon durch die bloße Tatsache ihrer Existenz. „Ich sprach zu allen Dingen, die vor den Pforten meiner Sinne stehen: ‚Ihr sagtet mir auf meine Frage nach Gott, daß *ihr* es nicht seid; so sprecht mir denn von *ihm!*' Und sie riefen mit lauter Stimme: ‚Er hat uns gemacht.' Will ich sie fragen, so sehe ich sie nur an; ich brauche sie nur zu erblicken, und schon höre ich ihre Antwort[13]." Ipse fecit nos; er hat uns gemacht. Dies alte Psalmwort hat nie in Aristoteles' Ohren geklungen, aber Augustin hat es vernommen; die kosmologischen Gottesbeweise haben seitdem eine neue Gestalt.

II. DIE GOTTESBEWEISE AUS DER SINNFÄLLIGEN WELT

Denn da in der christlichen Philosophie die Beziehung der Welt zu Gott ein neues Aussehen gewinnt, müssen zwangsläufig auch die Gottesbeweise einen neuen Sinn annehmen. Das gesamte spekulative Bemühen der Kirchenväter und mittelalterlichen Denker um den Gottesbeweis aus Gottes Werken in-

[13] *Augustin*, Confessiones X, 6,9. Die der Schöpfung in den Mund gelegte Antwort ist Ps 99,3 entnommen.

spiriert sich unmittelbar an dem berühmten Pauluswort im Römerbriefe (1,20): „Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; was an Gott nicht sichtbar ist, wird in den Geschöpfen als geistig erkannt." Nichts bekannter als das, aber einer anderen Tatsache scheint man nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, und doch ist sie genau so bedeutsam: die christlichen Philosophen, die sich für den hl. Paulus erklären — und sie tun es alle —, erklären sich damit ohne weiteres gegen die griechische Philosophie. Wer Gottes Existenz per ea quae facta sunt, aus den Geschöpfen, beweisen will, legt sich von vornherein darauf fest, das Dasein Gottes als das des *Schöpfers* der Welt zu beweisen. Mit anderen Worten, bei diesen Beweisen gilt von Anfang an als ausgemacht, daß die aus der Welt zu beweisende Wirkursache nur ihre schöpferische Ursache sein kann und daß folglich bei jedem christlichen Gottesbeweise notwendig der Schöpfungsbegriff mit im Spiele ist.

Daß Augustin so denkt, wird füglich niemand bezweifeln; der berühmte Aufstieg der Seele zu Gott im 10. Buche der Bekenntnisse sieht vor, daß die Seele nacheinander alle Dinge hinter sich lasse, die sich nicht selber schufen, um sich dann zum Schöpfer zu erheben, der sie erschuf. Aber wie ist es mit Thomas v. A.? Die aristotelische Terminologie, der er sich hier wie auch sonst bedient, scheint hervorragende Historiker über den Sinn seiner kosmologischen Beweise, seiner „Fünf Wege", auf denen er sich des Daseins Gottes versichern will, getäuscht zu haben.

Man beachte zunächst, daß, wie für jeden christlichen Denker, so auch für ihn die Relation Wirkung—Ursache, die Verbindung zwischen Natur und Gott, im *Existentiellen* liegt. Es kann darüber kein Zweifel sein: „Alles Seiende, gleichgültig, welchen Seinsmodus es hat, hat sein Sein notwendig von Gott. In jeder Stufenordnung ist es nämlich durchaus so, daß das Erste und Vollkommenste in ihr Ursache für alle nachgeordneten Dinge in ihr ist. So ist das Feuer, das die meiste Hitze hat, Ursache für die Hitze in den anderen heißen Körpern. Das Unvollkommene nimmt nämlich stets vom Vollkommenen seinen Ausgang, so der Same von Tieren oder Pflanzen. Nach unseren vorhergehenden Darlegungen aber ist Gott das erste und vollkommenste Seiende; also ist er notwendig die Ursache des Seins für alles andere Seiende[14]." Die Beispiele aus der sinnfälligen Welt,

[14] *Thomas,* Compendium theologiae 68.

die Thomas beibringt, bedeuten keine Schwierigkeit, denn selbstverständlich verlangt der Schöpfungsakt keine präexistierende Materie, auf die er einwirken könnte; er schließt vielmehr jede derartige Voraussetzung aus. Gott ist Ursache der Dinge als Erster Akt des Seins; die Materie aber ist nur Seiendes in Potenz und kann darum unmöglich die Bedingung sein, von der die Tätigkeit des reinen Aktes abhinge[15]. Vielmehr erstreckt sich der Schöpfungsakt auf alles, auch auf die Materie; vor jeder Ursächlichkeit Gottes *innerhalb* der Natur ist also jene Ursächlichkeit anzuerkennen, durch die er das *Sein* der Natur verursacht, und darum sind alle christlichen Gottesbeweise aus der Wirkursache tatsächlich ebenso viele Beweise des *Schöpfungs*aktes. Selbst der Beweis aus dem ersten Beweger, der am meisten aristotelische von allen, verträgt keine andere Deutung, wenn man es auch auf den ersten Blick vielleicht nicht sieht. Movere praesupponit esse, das Bewegen setzt das Sein voraus[16]. Was wird aus dem aristotelischen Beweise, wenn er unter dieses Axiom gestellt wird?

1. Der Beweis aus der Bewegung

Es gibt Bewegung in der Welt, unsere Sinne bezeugen es. Jedes Ding aber wird nur bewegt im Maße seiner Potentialität, jedes Ding bewegt nur im Maße seiner Aktualität, und da nichts zugleich und unter derselben Rücksicht in Potenz und in Akt sein kann, wird notwendig alles Bewegte von einem anderen bewegt. In der Stufenordnung der bewegenden Ursachen und der bewegten Dinge kann man aber nicht bis ins Unendliche emporsteigen, denn dann gäbe es keinen ersten Beweger und folglich keine Bewegung. Es muß also ein erster Beweger sein, der selbst nicht von einem anderen bewegt wird, und das ist Gott[17]. Beim ersten Zusehen möchte man einen solchen Beweis für reinstes griechisches Gedankengut halten; denn ein bewegtes Weltall, eine Stufenordnung von Bewegtem und Bewegendem, ein erster, selbst unbeweglicher Beweger, der der ganzen Stufenordnung die Bewegung mitteilt — darin erkennt man sofort die Welt des Aristoteles, und obendrein *weiß* man, daß der Beweis von ihm genommen ist.

Ohne Zweifel, es ist das Weltbild des Aristoteles, denn das physikalische Weltbild des Thomas ist von dem der Griechen

[15] AaO 69.
[16] Vgl *Thomas*, Sup. libr. de Causis 18.
[17] *Thomas*, Summa theol. I, 2,3, Resp.

spiriert sich unmittelbar an dem berühmten Pauluswort im Römerbriefe (1,20): „Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; was an Gott nicht sichtbar ist, wird in den Geschöpfen als geistig erkannt." Nichts bekannter als das, aber einer anderen Tatsache scheint man nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, und doch ist sie genau so bedeutsam: die christlichen Philosophen, die sich für den hl. Paulus erklären — und sie tun es alle —, erklären sich damit ohne weiteres gegen die griechische Philosophie. Wer Gottes Existenz per ea quae facta sunt, aus den Geschöpfen, beweisen will, legt sich von vornherein darauf fest, das Dasein Gottes als das des *Schöpfers* der Welt zu beweisen. Mit anderen Worten, bei diesen Beweisen gilt von Anfang an als ausgemacht, daß die aus der Welt zu beweisende Wirkursache nur ihre schöpferische Ursache sein kann und daß folglich bei jedem christlichen Gottesbeweise notwendig der Schöpfungsbegriff mit im Spiele ist.

Daß Augustin so denkt, wird füglich niemand bezweifeln; der berühmte Aufstieg der Seele zu Gott im 10. Buche der Bekenntnisse sieht vor, daß die Seele nacheinander alle Dinge hinter sich lasse, die sich nicht selber schufen, um sich dann zum Schöpfer zu erheben, der sie erschuf. Aber wie ist es mit Thomas v. A.? Die aristotelische Terminologie, der er sich hier wie auch sonst bedient, scheint hervorragende Historiker über den Sinn seiner kosmologischen Beweise, seiner „Fünf Wege", auf denen er sich des Daseins Gottes versichern will, getäuscht zu haben.

Man beachte zunächst, daß, wie für jeden christlichen Denker, so auch für ihn die Relation Wirkung—Ursache, die Verbindung zwischen Natur und Gott, im *Existentiellen* liegt. Es kann darüber kein Zweifel sein: „Alles Seiende, gleichgültig, welchen Seinsmodus es hat, hat sein Sein notwendig von Gott. In jeder Stufenordnung ist es nämlich durchaus so, daß das Erste und Vollkommenste in ihr Ursache für alle nachgeordneten Dinge in ihr ist. So ist das Feuer, das die meiste Hitze hat, Ursache für die Hitze in den anderen heißen Körpern. Das Unvollkommene nimmt nämlich stets vom Vollkommenen seinen Ausgang, so der Same von Tieren oder Pflanzen. Nach unseren vorhergehenden Darlegungen aber ist Gott das erste und vollkommenste Seiende; also ist er notwendig die Ursache des Seins für alles andere Seiende[14]." Die Beispiele aus der sinnfälligen Welt,

[14] *Thomas,* Compendium theologiae 68.

die Thomas beibringt, bedeuten keine Schwierigkeit, denn selbstverständlich verlangt der Schöpfungsakt keine präexistierende Materie, auf die er einwirken könnte; er schließt vielmehr jede derartige Voraussetzung aus. Gott ist Ursache der Dinge als Erster Akt des Seins; die Materie aber ist nur Seiendes in Potenz und kann darum unmöglich die Bedingung sein, von der die Tätigkeit des reinen Aktes abhinge[15]. Vielmehr erstreckt sich der Schöpfungsakt auf alles, auch auf die Materie; vor jeder Ursächlichkeit Gottes *innerhalb* der Natur ist also jene Ursächlichkeit anzuerkennen, durch die er das *Sein* der Natur verursacht, und darum sind alle christlichen Gottesbeweise aus der Wirkursache tatsächlich ebenso viele Beweise des *Schöpfungsaktes*. Selbst der Beweis aus dem ersten Beweger, der am meisten aristotelische von allen, verträgt keine andere Deutung, wenn man es auch auf den ersten Blick vielleicht nicht sieht. Movere praesupponit esse, das Bewegen setzt das Sein voraus[16]. Was wird aus dem aristotelischen Beweise, wenn er unter dieses Axiom gestellt wird?

1. Der Beweis aus der Bewegung

Es gibt Bewegung in der Welt, unsere Sinne bezeugen es. Jedes Ding aber wird nur bewegt im Maße seiner Potentialität, jedes Ding bewegt nur im Maße seiner Aktualität, und da nichts zugleich und unter derselben Rücksicht in Potenz und in Akt sein kann, wird notwendig alles Bewegte von einem anderen bewegt. In der Stufenordnung der bewegenden Ursachen und der bewegten Dinge kann man aber nicht bis ins Unendliche emporsteigen, denn dann gäbe es keinen ersten Beweger und folglich keine Bewegung. Es muß also ein erster Beweger sein, der selbst nicht von einem anderen bewegt wird, und das ist Gott[17]. Beim ersten Zusehen möchte man einen solchen Beweis für reinstes griechisches Gedankengut halten; denn ein bewegtes Weltall, eine Stufenordnung von Bewegtem und Bewegendem, ein erster, selbst unbeweglicher Beweger, der der ganzen Stufenordnung die Bewegung mitteilt — darin erkennt man sofort die Welt des Aristoteles, und obendrein *weiß* man, daß der Beweis von ihm genommen ist.

Ohne Zweifel, es ist das Weltbild des Aristoteles, denn das physikalische Weltbild des Thomas ist von dem der Griechen

[15] AaO 69.
[16] Vgl *Thomas*, Sup. libr. de Causis 18.
[17] *Thomas*, Summa theol. I, 2,3, Resp.

nicht zu unterscheiden; aber unter dieser physikalischen Analogie verbirgt sich eine abgründige metaphysische Verschiedenheit. Man hätte es sich denken können, einfach darum, weil Thomas für seine „Fünf Wege" ausdrücklich den Exodustext heranzieht[18]. Wir haben es hier also von vornherein mit dem SEIENDEN zu tun. Bei Aristoteles werden alle Dinge von dem sich „selbst denkenden Denken" als von ihrer *Ziel*ursache bewegt. In gewissem Sinne natürlich hat auch alle in der Welt vorhandene Wirk- und Bewegungsursächlichkeit ihren Ursprung im aristotelischen Gott als dem reinen Akte, denn wenn die Bewegungszweitursachen kein letztes Ziel hätten, entfiele für sie alle der Grund zum Bewegen und zum Bewegtwerden, d. h. der Grund, ihr aktives oder passives Bewegungsvermögen in Bewegung umzusetzen[19]. Aber wenn so der Erste Beweger den Ursachen auch ihr Ursachesein gibt, so doch nicht durch eine Art transitiver Tätigkeit, die den Zweitursachen zugleich das Sein und das Ursachesein gäbe. Er bewegt durch die Liebe, die er wachruft, und auch diese Liebe weckt er nur, er schenkt sie nicht. Wenn es in den Kommentaren zur Divina Comedia heißt, der letzte Vers der großen Dichtung sei authentischer Ausdruck aristotelischen Denkens, so sind solche Interpreten schlecht beraten; der amor che muove il Sole e l'altre stelle hat mit dem Ersten unbeweglichen Beweger nur den Namen gemein. Der Gott eines Thomas und eines Dante ist ein Gott, der *liebt*, der Gott des Aristoteles *läßt* sich lieben; die Liebe, die bei Aristoteles den Himmel und die Gestirne bewegt, ist die Liebe des Himmels und der Gestirne zu Gott; die Liebe, die sie bei Thomas und Dante bewegt, ist Gottes Liebe zur Welt; zwischen den beiden Bewegungsursachen liegt der genaue und ganze Unterschied, der zwischen Ziel- und Wirkursache obwaltet. — Doch noch mehr ist zu bedenken!

Es ist also zwar nicht sicher, aber nehmen wir einmal an, der aristotelische Gott sei Bewegungs- und Wirkursache im *eigentlichen* Sinne; selbst dann träfe seine Ursächlichkeit auf eine Welt, die ihm nicht ihre Existenz verdankt, auf Dinge, deren Sein nicht von dem seinen abhängig ist. Also wäre er doch nur

[18] AaO, Sed contra.

[19] Es ist auch behauptet worden, der aristotelische Gott bewege die Welt als *Wirk*ursache; man wird jedoch schwerlich einen Text bei Aristoteles finden, der zu dieser Auffassung berechtigte.

der Erste unbewegliche *Beweger*, d. h. der Ausgangspunkt des Übergreifens der Bewegungen von einem Ding auf das andere. Er wäre immer noch nicht der *Schöpfer* der Bewegung. Um die Tragweite des Problems zu ermessen, ist zu bedenken, daß die Bewegung die Erzeugung der Wesen und Dinge auslöst, und daß folglich die Ursache der erzeugenden Bewegung auch die Ursache der erzeugten Wesen und Dinge ist. In einer Welt wie der aristotelischen ist alles vorgegeben: der Erste Beweger, die Zwischenbeweger, die Bewegung und die Dinge, die diese Bewegung erzeugt. Wollte man also auch gelten lassen, daß der Erste Beweger und die Bewegungsursachen, deren erste er ist, in transitiver Ursächlichkeit bewegen, so wäre doch das *Dasein* der Bewegung noch immer nicht von ihr verursacht. Ganz anders in einer christlichen Philosophie! Wenn Thomas die Schöpfung beweisen will, braucht er nur das Ergebnis seines Gottesbeweises aus der *Bewegung* zu wiederholen. „Durch einen Beweis aus Aristoteles wurde dargetan, daß es einen ersten unbeweglichen Beweger gibt; wir nennen ihn Gott. In jeder Bewegungsordnung aber ist der erste Beweger Ursache aller Bewegungen dieser Ordnung. Weil nun vieles durch die Himmelsbewegungen zur Existenz gebracht wird und Gott unserem Beweis zufolge in dieser Reihe der erste Beweger ist, muß er für viele Wesen die Ursache ihrer *Existenz* sein[20].“ Erschafft Gott die Dinge einfach dadurch, daß er die Ursachen bewegt, die durch ihre Bewegung diese Dinge hervorbringen, dann ist er offenbar Beweger im Sinne eines *Schöpfers* der Bewegung. Mit anderen Worten, wenn man sich, um die Schöpfung zu beweisen, des Gottesbeweises aus der Bewegung bedienen kann, dann setzt das notwendig voraus, daß der Schöpfungsbegriff in jenem Beweis vorkommt. Den Schöpfungsbegriff aber kennt die aristotelische Philosophie nicht; ist darum der thomistische Gottesbeweis auch nur die wortwörtliche Wiedergabe eines aristotelischen Beweises, so hat er doch einen ganz besonderen, nur ihm eigenen Sinn, den Aristoteles nie darin gesehen hat.

2. Der Beweis aus der Wirkursache

Das trifft noch weit mehr zu für den Beweis aus der Wirkursache; dieselbe Verschiedenheit klafft auch hier zwischen der griechischen und der christlichen Welt. In beiden zwar dieselbe Stufenordnung von Zweitursachen, die einer Erstursache unter-

[20] *Thomas*, Contra Gent. II, 6.

geordnet sind; aber weil die griechische Philosophie nicht aus der Schicht der Wirkursächlichkeit in die Schicht des Seins durchgestoßen ist, kommt sie auch nicht aus der Ordnung des bloßen Werdens heraus. Das ist auch, wie sich bei näherem Zusehen ergibt, der Grund, warum Aristoteles der Erstursache eine Mehrheit von Zweitursachen unterstellen kann, die, wie die Erstursache, *unbeweglich* sind; wenn sie nämlich die Wirkursächlichkeit, die sie spenden, selbst empfingen, könnten sie nicht unbeweglich sein. Sie können und müssen aber unbeweglich sein, wenn sie in ihrem Sein von keinem Wesen abhängen und ihr Ursachesein von der Erstursache nur ausgelöst, nicht aber ihnen geschenkt wird. Sobald man dagegen Thomas aufschlägt, gewahrt man, daß sein Beweis in einer ganz anderen Schicht spielt, denn der Gottesbeweis aus der Wirkursache ist bei ihm der typische *Schöpfungs*beweis. „Durch einen Beweis aus Aristoteles wurde dargetan, daß es eine erste Wirkursache gibt; wir nennen sie Gott. Die Wirkursache aber bringt ihre Wirkungen zur Existenz; also ist Gott für alles übrige die Ursache der *Existenz*[21]." Klarer kann nicht gesagt werden, daß, wenn Gott in Frage steht, Wirkursache schöpferische Ursache bedeutet, und daß alsdann, wer das Dasein einer ersten Wirkursache beweist, das Dasein einer ersten schöpferischen Ursache beweist. Thomas glaubt sich hier auf Aristoteles berufen zu sollen; mag er es tun! Aber da die in Frage stehende Wirkursächlichkeit in beiden Philosophien nicht dieselbe Seite des Wirklichen betrifft, wird man wohl oder übel zugeben müssen, daß der thomasische Gottesbeweis aus der Wirkursache etwas ganz anderes meint als der aristotelische[22]. Von jetzt an, und auch in der gesamten späteren klassischen Metaphysik, lautet das Kernproblem „De rerum originatione radicali; Verursachung der Dinge ihrem ganzen Sein nach". Die Griechen hätten es nicht begriffen. „Warum ist etwas und warum nicht nichts?" fragt Leibniz. Genau dieselbe Frage kehrt in der christlichen Philosophie noch einmal wieder, wo es um die Zielstrebigkeit geht.

3. Der Beweis aus der Zielstrebigkeit

Es ist heute die allgemeine Meinung, die Naturwissenschaft habe den Begriff der Zielstrebigkeit endgültig aus dem Katalog der rationalen Begriffe gestrichen. Es ist noch eine Frage,

[21] AaO.
[22] Vgl *Thomas* aaO 16.

ob diese Streichung wirklich so endgültig ist, wie man vermeint. Im Augenblick möchte ich indessen nur den genauen Ansatzpunkt jener Gottesbeweise festlegen, die auf diesem Begriffe basieren. Der Gedankengang ist einfach: Wenn Ordnung in der Welt ist, fragt man nach der Ursache dieser Ordnung. Aber dazu sind zwei Bemerkungen zu machen. Erstens ist nicht verlangt, daß wir die Ordnung der Welt für eine vollkommene Ordnung halten; durchaus nicht; angenommen, die Summe der Unordnungen überböte weit die Summe der Ordnungen, es verbliebe aber noch ein winziges Stückchen Ordnung, dann wäre auch dafür noch nach der Ursache zu suchen. Zweitens ist nicht verlangt, daß der Betrachter vor der wunderbaren Anpassung der Mittel an die Zwecke in Rührung zergehe und sie mit der Naivität eines Bernardin de Saint Pierre staunend und liebend zerpflücke. Ohne jeden Zweifel ist die theologische Betrachtungsweise bei der Naturwissenschaft durch den etwas naiven guten Willen mancher ihrer Vertreter in Verruf gekommen, aber der teleologische Gottesbeweis kommt durch ihre Mißgriffe nicht zu Fall. Er ist schon schlüssig, wenn der physikalisch-biologische Mechanismus als *gerichteter* Mechanismus betrachtet werden darf, denn dann ist zu fragen, woher diese Gerichtetheit des Mechanismus stammt. Die Philosophen, die sich diese Frage vorlegen, sehen leider nicht immer, daß es eigentlich zwei Fragen sind. Die erste — sie verläuft ergebnislos — fragt nach der Ursache der „Naturwunder"; aber selbst unter der Voraussetzung, man täusche sich nicht bei diesen Wundern, was oft der Fall ist, kommt man damit nicht über einen Weltenbaumeister hinaus; seine Macht, für uns zwar so überwältigend, wie die eines Zivilisierten für einen Wilden, bliebe im Bereich der menschlichen Möglichkeiten. Gegen eine *so verstandene* teleologische Betrachtungsweise eben stemmt sich der Mechanismus Descartes', und gegen sie hat Descartes recht. Ein Tier zu fabrizieren ist vielleicht nicht ganz einfach, aber nichts beweist a priori, daß durch das Wesen eines Tieres die Möglichkeit einer Fabrikation desselben ausgeschlossen ist. Descartes, der Prophet der Maschine, hielt persönlich dafür, daß höchstens ein Engel Flugzeuge herstellen könne; heute würde er konstatieren, daß die Menschen sie serienweise und mit stets wachsender Leichtigkeit und Sicherheit bauen.

Das also ist die eigentliche Frage nicht, die zweite ist die

richtige. Wie der Beweis aus dem Ersten Beweger in Gott nicht die Kraftzentrale der Natur sieht, so betrachtet der teleologische Beweis ihn nicht als den Baumeister dieser weitläufigen Anlage. Die exakte Fragestellung lautet vielmehr so: Wenn es Ordnung gibt, was ist die Ursache des *Seins* dieser Ordnung? Der berühmte Vergleich mit dem Uhrmacher ist sinnvoll und durchschlagend nur dann, wenn man ihn aus der Schicht des Schaffens verlegt in die Schicht des Erschaffens. Wenn wir uns einer künstlerischen Anordnung gegenübersehen, erschließen wir die Existenz eines Künstlers als den einzig erdenklichen zureichenden Grund der Anordnung; genau so erschließen wir, wenn wir außer dem Sein der Dinge noch das Sein einer Ordnung unter den Dingen feststellen, die Existenz eines höchsten Ordners. Aber, und das ist das Entscheidende, bei diesem Ordner haben wir dann weit mehr auf jene Ursächlichkeit zu achten, durch die er der Ordnung die *Existenz* verleiht, als auf den Scharfsinn einer Planung, deren genaues Wesen uns nur zu oft oder vielleicht sogar immer entgeht. Descartes spottet mit Recht über jene, die einen Platz im Beirate ihres Gottes beanspruchen und in seinem Namen Gesetzgeber spielen wollen, aber um Gottes Existenz zu erkennen, braucht man auch die Geheimnisse seiner Gesetzgebung gar nicht anzutasten. Es genügt uns, daß es Naturgesetze gibt, denn wenn es sie gibt, sind es Gesetze des Seienden, d. h. entweder des kontingenten Seienden, das sich nicht von selbst erklärt, oder des notwendigen Seienden, das keiner Erklärung bedürftig ist und das zugleich zur Erklärung des von ihm herrührenden kontingenten Seienden genügt.

4. Der metaphysische Charakter der Gottesbeweise

Nur wer diesen Punkt klar begreift, wird die kosmologischen Gottesbeweise klar zu interpretieren wissen, und er wird die Berechtigung unseres Wortes anerkennen, daß die christlichen Philosophen sich sogar dann noch auf einer anderen Ebene bewegen als Aristoteles, wenn sie ihn wörtlich zitieren[23]. Um diese Situation noch besser zu beleuchten, braucht man nur die berühmte mittelalterliche Kontroverse über den Charakter der Gottesbeweise aufzugreifen; die einen, wie Averroes, lassen nur rein physikalische Gottesbeweise gelten, die anderen, wie Avicenna, nur metaphysische. Averroes ist hier Vertreter einer

[23] Vgl zu dieser Frage auch *A. Forest,* La structure métaph. du concret selon s. Thomas d'A. Paris (Vrin) 1931. S 46.

Tradition, die der griechischen sehr nahe steht, denn in einer Welt wie der platonischen oder aristotelischen, stehen sich Gott und Welt ewig gegenüber; Gott ist nur der Schlußstein im Weltgebäude und sein Beleber; er ist also nicht das erste Glied einer Reihe in dem Sinne, daß dieses Glied gleichzeitig der Reihe transzendent wäre. Avicenna hingegen vertritt die selbstbewußteste Richtung der jüdischen Tradition; sein Gott, den er strikt und absolut den Ersten nennt, ist nicht mehr der Erste unter den Dingen der Welt, er ist der Erste gemessen am *Sein* der Welt, ist vor diesem Sein und folglich außerhalb dieses Seins. Genau genommen sind also in der christlichen Philosophie rein physikalische Gottesbeweise unmöglich und nur physikalisch-metaphysische zulässig, d. h. solche, die Gott als den SEIENDEN und in seiner Beziehung zum Seienden sehen. Daß Thomas in diesen Fragen die aristotelische Physik verwertet, beweist nichts, solange er, wie eben dargetan, als Physiker beginnt und als Metaphysiker aufhört. Es ließe sich im Gegenteil beweisen, daß sogar seine allgemeine Interpretation der aristotelischen Metaphysik über den echten Aristotelismus hinausgeht, denn das Christentum hat den Geist zur Betrachtung Dessen, der da *ist,* geführt, und dadurch der Metaphysik erst die wahre Natur ihres besonderen Gegenstandes entschleiert. Wenn ein Christ die Metaphysik mit Aristoteles als die Wissenschaft vom Seienden als Seienden definiert, kann man sicher sein, daß er darunter stets die Wissenschaft vom SEIENDEN als SEIENDEN, die Wissenschaft von Gott versteht, id cuius actus est esse, die Wissenschaft von dem, dessen Akt das Sein ist.

Die geistige Welt des Christentums, um einen Ausdruck von William James zu gebrauchen, rückt für uns also anscheinend von der geistigen Welt der Griechen durch immer tiefere Unterschiede der Struktur ab. Dort ein Gott, der bestimmt ist durch die Vollkommenheit in der qualitativen Ordnung: das Gute bei Platon, oder durch die Vollkommenheit in einer Ordnung des Seienden: das Denken bei Aristoteles. Hier der christliche Gott, der Erste in der Ordnung des Seienden und von solcher Transzendenz, daß man, nach dem kraftvollen Worte des Duns

Scotus, gegenüber einem Ersten Beweger dieser Art mehr Metaphysiker sein muß, um zu beweisen, er sei der Erste, als Physiker, um zu beweisen, er sei Beweger. — Auf griechischer Seite ein Gott, der vielleicht Ursache des gesamten Seienden ist, wenn man unter dem Seienden die Intelligibilität, die Wirkursächlichkeit, die Zielstrebigkeit des Seienden, aber nicht seine Existenz versteht; auf christlicher Seite ein Gott, der die Existenz des Seienden verursacht. — Auf griechischer Seite eine Welt, die ewig von Formen gestaltet oder ewig bewegt ist; auf christlicher Seite eine Welt, die einer Schöpfung entspringt. — Auf griechischer Seite eine Welt, kontingent in der Ordnung der Intelligibilität oder des Werdens; auf christlicher Seite eine Welt, kontingent in der Ordnung der Existenz. — Auf griechischer Seite die immanente Zielstrebigkeit einer den Dingen innerlichen Ordnung, auf christlicher Seite die transzendente Zielstrebigkeit einer Vorsehung, die das Sein der Ordnung mit dem Sein der geordneten Dinge erschafft[24].

Und nun können wir auf eine schwierige Frage zu antworten versuchen, die man vielleicht weder völlig wird aufhellen noch auch ganz wird umgehen können. Wie ist es: tritt das über das griechische Denken hinauswachsende christliche Denken zu ihm in Gegensatz, oder ist es einfach seine Fortsetzung und Vollendung? Ich persönlich sehe keinen Widerspruch zwischen den Prinzipien, die die griechischen Denker der klassischen Zeit aufgestellt, und den Folgerungen, die die christlichen Denker daraus gezogen haben[25]. Sobald man diese Folgerungen zieht, hat man im Gegenteil den Eindruck, daß sie offensichtlich in diesen Prinzipien mitgegeben sind, und so wird es umgekehrt zum Problem, wie die Urheber dieser philosophischen Prinzipien die

[24] Vgl *E. Gilson*, Avicenne et le point de départ de Duns Scot. Archives 2 (1927). S 98/99.

[25] Es gilt hier wohl, zwei Fehler zu vermeiden. Erstens darf man den Gegensatz, der im *religiösen* Bereich ohne Zweifel zwischen Griechen und Christen besteht, nicht ohne weiteres zu einem Gegensatz im *philosophischen* Bereich machen; ich glaube eher, daß dem Umbruch oder Neubeginn im Religiösen, im Philosophischen nur ein neuer Schritt, ein *Fort-Schritt* also, entspricht. Das Selbstzeugnis der Väter und Scholastiker legt jedenfalls *diese* Auffassung nahe. Zweitens aber wäre der griechische Beitrag zur christlichen Philosophie unterschätzt, wenn man die christliche Philosophie als eine bloße Fortsetzung des *patristischen* Denkens verstehen wollte; Aristoteles hat der christlichen Philosophie doch auch neue Prinzipien gebracht oder zum mindesten einen ganz neuen philosophisch-methodischen Apparat.

darin mitgegebenen notwendigen Folgerungen so arg verkennen konnten. Mir scheint, es ist Platon und Aristoteles darum nicht gelungen, die von ihnen erstmalig definierten Begriffe voll auszuschöpfen, weil sie das Seinsproblem nicht so weit vorgetrieben haben, daß es nicht mehr die Intelligibilität, sondern die Existenz gemeint hätte. In ihrer Fragestellung aber sind sie nicht fehlgegangen, sie haben wirklich das Seinsproblem aufgeworfen und darum bleiben ihre Formulierungen gut. Die Denker des 13. Jahrhunderts fanden sich in ihnen nicht nur mühelos zurecht, sie freuten sich, sie zu finden, denn sie vermochten aus ihnen Wahrheiten abzulesen, die wirklich darin waren, obwohl Platon und Aristoteles selbst sie dort nicht entziffert hatten. So erklärt sich beides zugleich, daß nämlich die griechische Metaphysik hier noch entscheidende Fortschritte machte, und daß der Antrieb zu diesen Fortschritten aus der christlichen Offenbarung kam. „Das religiöse Element im platonischen Denken ist erst zur Zeit Plotins, im 3. Jhdt. n. Chr., in seiner ganzen Kraft aufgebrochen; das religiöse Element im aristotelischen Denken, könnte man — paradox, aber wahr — sagen, erst, als es vom Aquinaten aufgehellt wurde, d. h. im 13. Jahrhundert[26]." Statt Plotin sagen wir vielleicht besser Augustin, wenigstens wollen wir nicht übersehen, daß auch Plotin das Christentum sehr wohl gekannt hat. So werden wir schließen dürfen, daß das mittelalterliche Denken das griechische darum zu seiner Vollendung führen konnte, weil einerseits das griechische Denken schon wahr war und weil anderseits nun das christliche Denken es gerade als christliches Denken noch wahrer zu machen imstande war. Platon und Aristoteles waren mit ihrer Frage nach dem Ursprung des Seienden auf dem rechten Wege; nur weil sie auf dem rechten Weg waren, bedeutete der Schritt über sie hinaus einen Fort-Schritt. Auf ihrem Wege zur Wahrheit haben sie kurz vor der Lehre von Wesen und Existenz haltgemacht, Wesen und Existenz verstanden als real-identisch in Gott und real-verschieden in allem übrigen. Diese Unterscheidung ist grundlegend für die thomistische und, man kann sagen, für die gesamte christliche Philosophie, denn auch jene christlichen Philosophen, die glauben, diese *Formulierung* ab-

[26] *Gilbert Murray*, Five stages of greek religion ². New-York (Columbia University Press) 1925. S 7.

lehnen zu müssen, lassen doch die *Sache* als solche gelten[27]. Platon und Aristoteles haben, im Vergleich gesprochen, einen prachtvollen Gewölbebogen aufgeführt, die Steine schichteten sich höher und höher auf den einen Schlußstein zu; aber ohne die Hl. Schrift wäre der Schlußstein nicht an seinen Platz gekommen: christliche Denker haben ihn eingefügt. Der Historiker muß beides sehen, sowohl was die christliche Philosophie der griechischen Überlieferung als auch was sie ihrem göttlichen Lehrmeister verdankt; seine lichtvollen Unterweisungen erscheinen uns so evident, daß wir uns nicht immer mehr als seine Schüler wissen.

[27] Die Formel „Realunterschied von Wesen und Existenz" muß natürlich, wie es hier geschieht, im *metaphysischen* Sinne verstanden werden. Dann aber gibt es keinen christlichen Denker, der den in der Formel gemeinten Gedanken leugnete, auch wenn er die Formel selbst ablehnt, wie die Franziskanerschule und Suarez es tun.

5. KAPITEL

URSÄCHLICHKEIT, ANALOGIE, ZIELSTREBIGKEIT

I. URSÄCHLICHKEIT.

1. Der mittelalterliche Ursachbegriff: Seinsübertragung.

2. Der christliche Schöpfungsbegriff: Selbstmitteilung Gottes.

II. ANALOGIE.

1. Der A.-Begriff kein Verstoß gegen die Logik oder den Ursachbegriff.

2. Der A.-Begriff im wissenschaftlichen Weltbild des Mittelalters.

III. ZIELSTREBIGKEIT.

1. Gott als Zielursache des Schöpfungsaktes.

2. Zielstrebigkeit im christlichen Weltbild.

Das Verhältnis des kontingenten Seienden zum notwendigen Seienden erkennen wir, wie wir sahen, nur dann richtig und ganz, wenn wir, dem christlichen Gottesbegriff entsprechend, Gott als den SEIENDEN verstehen. Aber man könnte einwenden, dieser Gottesbegriff, ernst genommen, schließe jede Möglichkeit einer Beziehung zwischen den Dingen und Gott aus, einfach deshalb, weil er die Existenz der Dinge unmöglich mache. Denn wenn wir gelten lassen, daß die uns gegebene Welt der Veränderung ihren zureichenden Grund nicht in sich selbst trägt und daß ihre Existenz die Existenz des SEIENDEN verlangt, wird es dann nicht absurd, nachdem so das SEIENDE in seiner reinen Aktualität erst einmal gesetzt ist, die Existenz von irgend etwas neben ihm zu denken? Mit anderen Worten, wie ist die Welt zu erklären, wenn Gott nicht der SEIENDE ist? Doch wie kann es, wenn er der SEIENDE ist, noch etwas außer ihm geben? Es gibt nur einen Gott, sagt Leibniz, und dieser Gott genügt. Ja, aber dieser Gott genügt nicht nur, er ist auch *sich selbst* genug. Gibt es einen Ausweg aus diesem Dilemma?

Beachten wir erstens, daß es ein christliches Dilemma ist, das soll heißen, daß es das Charakteristikum einer christlichen Metaphysik ist und überhaupt nur da ist, weil das Offenbarungsgut rational durchdacht worden ist. In der griechischen Welt und im griechischen Weltverständnis entstand eine solche Schwierigkeit nicht. Für Platon und Aristoteles gab es die Welt und die Götter gleichzeitig; da weder die Welt noch die Götter das Sein ausschließlich für sich beanspruchten, so durften die Götter ruhig in der Welt Platz nehmen, und ihr Nebeneinanderbestehen mit der Welt ergab kein Problem. In einer christlichen Welt aber ergibt sich eine schwere Antinomie, die selbst von solchen Philosophen anerkannt wird, die sie für unlösbar halten. Daß man einmal unschlüssig vor der Frage stehen sollte, ob ein notwendiges Wesen als Ursache der Welt zu bejahen oder zu verneinen sei, oder auch, daß man dieses Wesen gleichzeitig zu bejahen und zu verneinen sich gezwungen sehen könnte[1], von einer solchen Schwierigkeit haben sich die Grie-

[1] *I. Kant,* Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Elementarlehre, 4. Antinomie.

chen nicht träumen lassen, und der moderne Philosoph empfindet sie auch nur darum, weil er sich in einer christlichen Welt bewegt.

Zweitens ist jedoch auch der abstrakte, nichtwirkliche und darum nichtchristliche Charakter dieser Antinomie ins Auge zu fassen. Die bisher entwickelten Gedanken haben zwar stark metaphysischen Charakter, aber sie verlieren nicht den Kontakt mit der Wirklichkeit. Ob man mit Anselm beim menschlichen Gottesbegriff anfängt, oder mit Thomas beim Menschen selbst und bei der Welt, in jedem Falle ist Gott nicht Ausgangs-, sondern Endpunkt. Man darf das Problem also gar nicht so formulieren, daß man sagt, der Begriff der Dinge, des Seienden, fordere den Begriff des SEIENDEN, während doch der Begriff des SEIENDEN den der Dinge, des Seienden unmöglich mache; es ist so zu formulieren, daß das Seiende, das doch tatsächlich gegeben ist, seinen zureichenden Grund *allein* im SEIENDEN haben kann. Wenn sich aus der gleichzeitigen Setzung des Seienden und des SEIENDEN eine Schwierigkeit ergibt, so kann man von vornherein versichert sein, daß es nur eine scheinbare ist, denn wir werden nicht daran vorbeikommen, sowohl die Tatsache — das Seiende — zu konstatieren, weil sie wirklich ist, als auch ihren zureichenden Grund — das SEIENDE — zu bejahen, weil er notwendig gefordert ist. Die Vierte Antinomie Kants ist nur in einem kritischen Idealismus unlösbar; in einem realistischen Rationalismus ist von vornherein klar, daß es eine Lösung gibt und daß es möglich sein muß, die Koexistenz von Gott und Geschöpfen aus dem Gottesbegriffe zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung darf dann als gelungen gelten, wenn sich erstens ein Grund für die Hervorbringung des Seienden durch das SEIENDE einsichtig und zweitens das Verhältnis des Seienden zum SEIENDEN verständlich machen läßt.

I. URSÄCHLICHKEIT

1. Der mittelalterliche Ursachbegriff: Seinsübertragung

Um das erste Problem zu meistern, müssen wir unbedingt noch einmal in das Zentrum unserer ganzen Erörterung, auf den christlichen Gottesbegriff, zurückgreifen und uns klarmachen, daß auch der Ursachbegriff von da aus einen ganz neuen Sinn bekommt. Es ist das gewiß keine leichte Aufgabe; nach der Kritik, die Malebranche und Hume am Begriff der transitiven Ursächlichkeit geübt haben, ist dieser dem heutigen Menschen fast ganz unverständlich geworden. Allgemein ist man heute mit Selbstverständlichkeit der Überzeugung, daß nur

das Wie in dem Geflecht notwendiger Zusammenhänge, von dem die Welt gehalten wird, zugänglich ist, daß uns aber das Warum entgeht. Den Sinn des mittelalterlichen Ursachbegriffes dagegen findet man erst wieder, wenn man sich auf einen Realismus besinnt, der durchaus naiv erscheinen könnte; Thomas' klare Formulierung lautet: Causa importat influxum quendam ad esse causati[2], d. h. Ursächlichkeit im strengen Sinne liegt nur dann vor, wenn zwei Dinge da sind und etwas vom Sein der Ursache in das Sein der Wirkung übergeht.

Diese Auffassung versteht man nur, wenn man zuvor die tiefe Beziehung sieht, die die mittelalterlichen Denker zwischen Sein und Ursächlichkeit zu entdecken glaubten. Bevor ein Ding etwas tun kann, muß es selbst dieses Etwas sein; denn wenn der Akt der Verursachung als ein Sichhinschenken an ein anderes oder sogar als der Einbruch der Ursache in dieses andere verstanden werden soll, dann kann die Ursache nur das geben, was sie hat, und sich in einem anderen nur niederlassen mit dem, was sie ist. Das Sein ist also die Wurzel der Ursächlichkeit. Noch mehr: das Sein macht die Ursächlichkeit nicht nur möglich, es fordert sie gewissermaßen. Die Frage aber, worin die Beziehung des Seins zu seiner ursächlichen Tätigkeit genau und eigentlich besteht, gehört zu den schwierigsten, mit denen überhaupt die klassischen Metaphysiker des Mittelalters gerungen haben. Ich verspüre nicht den Ehrgeiz, sie lösen zu wollen; ich mache mich nicht einmal anheischig, sie formal exakt zu formulieren; ich möchte lediglich versuchen, mit Hilfe eines Vergleiches uns ihren Sinn nahezubringen, mag es auch einen kleinen Exkurs kosten.

Man wirft den mittelalterlichen Philosophen oft ihren naiven Anthropomorphismus vor. Diese Kritik ist nur allzu verständlich; sie kommt aus naturwissenschaftlich gebildeten Köpfen, die die Philosophie auf allen Gebieten durch Naturwissenschaft ersetzen möchten; aber abgesehen davon, daß durchaus nicht alle Scholastiker in den Naturwissenschaften solche Ignoranten waren, wie man vermeint, galt ihr höchster Ehrgeiz eben nicht den Naturwissenschaften, sondern der Theologie und Philosophie. Ihr Ziel war, die ersten Prinzipien zu finden und jene Urgegebenheiten des Wirklichen zu sehen und zu deuten, die

[2] *Thomas*, In Metaphys. V, 1.

der Naturwissenschaftler zwar als bloße Tatsachen hinnehmen darf, die der Philosoph aber erklärt wissen will. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus bedürfen weder das Sein noch die Bewegung einer Erklärung, wohl aber vom philosophischen Standpunkte aus; desgleichen die Ursächlichkeit. Wenn ein Naturwissenschaftler meint, diese Probleme seien für ihn nicht von Interesse, so hat er als Naturwissenschaftler recht. Wenn er sagt, es seien das nicht einmal echte Probleme, so hat er wieder recht, wenigstens insofern, daß es keine naturwissenschaftlichen Probleme sind. Wenn er endlich erklärt, der Anthropomorphismus sei das Verderben der Naturwissenschaft, so hat er noch einmal recht, denn er ist wirklich ein Verderben, wenn man ihn als Methode an naturwissenschaftliche Probleme ansetzt; aber das ist noch kein Grund zu meinen, der Anthropomorphismus sei eine fatale Methode auch in der Philosophie.

Das Gegenteil ist der Fall! Zwar kann nur der Einfältige glauben, alle Naturphänomene seien menschlichen Maßstäben zugänglich. Noch schlimmer wäre es, zu glauben, die Zielstrebigkeit lasse sich a priori dadurch rekonstruieren, daß man alle Dinge kurzerhand das sein läßt, was sie nach unserer Auffassung sein müßten, wenn sie das größtmögliche Glück des Menschen — wie wir es verstehen — garantieren sollen; denn die Entdeckung solcher Beziehungen ist unendlich zufällig und wäre überdies, ihre Möglichkeit einmal vorausgesetzt, keine naturwissenschaftliche Erklärung. Trotzdem, eines wird von all dem nicht berührt: mitten zwischen den Dingen und Beziehungsnetzen, aus denen sich die Welt aufbaut, steht als dazugehörig auch der Mensch. Gehört der Mensch aber zur Natur, dann ist nicht einzusehen, warum sich der Philosoph nicht an den Menschen wenden sollte, um die Natur besser zu verstehen. Es liegt kein apriorischer Grund vor, warum das, was vom Menschen gilt, von den anderen Wesen nicht gelten sollte, zumal wenn auf beiden Seiten das Sein selbst oder die unmittelbaren Eigentümlichkeiten des Sein zur Debatte stehen. Auf diese Weise und in diesem Sinne wird der heute so verschriene, im Mittelalter so selbstverständliche Anthropomorphismus vielleicht wieder zu einer unentbehrlichen Methode. Ich gehöre als Mensch zur Natur, meine Selbsterfahrung ist ob ihrer Unmittelbarkeit von einmaligem Wert: durch welches rationale Prinzip sollte es mir untersagt sein, von jener einzigen Wirklichkeit aus,

die ich innerlich kenne, jene andere Wirklichkeit zu erklären, die ich nur von außen kenne? Es gibt einen berechtigten Anthropomorphismus; er stützt sich auf die Tatsache, daß die Natur einzig im Menschen ihrer selbst bewußt wird; in diesem Grundsatze findet auch der mittelalterliche Ursächlichkeitsbegriff seine tiefste Rechtfertigung[3].

Ursache kann der Mensch sein auf mehrere verschiedene Weisen; als physikalischer Körper, denn das ist er; oder als lebender und organisierter Körper, denn das ist er auch; oder endlich als vernünftiges Wesen, denn er lebt und hat Vernunft. Weil nun die Vernunft das spezifische Unterscheidungsmerkmal des Menschen gegenüber den anderen Lebewesen ist, so ist auch die einzige *spezifisch* menschliche Ursächlichkeit die rationale, d. h. jene Art ursächlicher Tätigkeit, die von der Vernunft geleitet wird. Jeder Akt solcher Ursächlichkeit aber charakterisiert sich dadurch, daß dem Geist des Handelnden oder Schaffenden eine bestimmte vorerkannte Idee seiner Handlung oder seines Produktes gegenwärtig ist. Das bedeutet, daß unsere Handlungen oder unsere Produkte notwendig, bevor sie in sich selbst sind, genau so in uns sind, wie sie nachher sein werden. Mit anderen Worten, bevor unsere Wirkungen in sich als Wirkungen existieren, existieren sie in uns als ihren Ursachen und haben am Sein ihrer Ursachen teil. Die typisch menschliche Ursächlichkeit, die des homo faber, wird gerade dadurch möglich, daß der Mensch durch seine Vernunft befähigt ist, das Sein möglicher, von ihm verschiedener Wirkungen in Form von Vorstellungen in sich zu tragen. Darum auch ist das, was wir schaffen oder hervorbringen, unser Eigentum; wir sind verantwortlich für unsere Taten und rechtmäßige Besitzer der Früchte unserer Arbeit, weil jene Wirkungen zuerst nichts anderes waren als wir selbst in unserem Ursachesein, und weil wir, konsequent und entsprechend, in ihnen existieren in ihrem Wirkungsein.

[3] Die nachmittelalterlichen und modernen Philosophen haben das durchaus gesehen. *Hume* kritisiert aus diesem Gedanken den traditionellen Ursachbegriff, weil er nämlich eine unberechtigte Anwendung unserer psychologischen Erfahrung auf die Wirklichkeit sei. — Umgekehrt bringt dieser Anthropomorphismus, der Hume zu seiner Kritik veranlaßt, *Maine de Biran* zur Anerkennung der traditionellen Ursachenlehre. Ähnlich bei anderen, unserer Zeit noch näherstehenden Philosophen; z. B. setzt auch *Bergsons* „schöpferische Entwicklung“ voraus, daß unsere menschliche Erfahrung der Freiheit auf die übrige Welt ausgedehnt werden darf.

Shakespeares Dramen, Molières Komödien und Beethovens Symphonien *gehören* nicht nur Shakespeare, Molière, Beethoven, sie *sind* Shakespeare, Molière, Beethoven, und sind es so sehr, daß man sich fragen darf, ob sie nicht der beste Teil und gewissermaßen der Gipfel ihrer Persönlichkeit sind.

Wer die Analyse in dieser Richtung noch etwas weiter vortreibt, sieht bald, daß dieses Ergebnis nur ein vorläufiges sein kann. Zwar verursacht der Mensch nur, insofern er ist, und da vor dem Sein nichts mehr liegt, ist es aussichtslos, darüber hinaus noch etwas anderes zu suchen. Aber der *Sinn* des Zeitwortes „sein" ist zu bedenken! Wenn ich sage: Ich bin, will ich damit für gewöhnlich nicht über die empirische Feststellung einer Tatsache hinausgehen, die mir die Selbstbeobachtung vermittelt. Für die mittelalterlichen Denker aber war das ganz anders! Für sie war das Zeitwort „sein" wesentlich ein transitives Zeitwort und bezeichnete den Akt des Existierens; wenn sie von sich aktuelle Existenz behaupteten, so hieß das für sie viel mehr als ihre augenblickliche Existenz, ihre Existenz in der Gegenwart, behaupten; sie meinten damit vielmehr die Aktualität, d. h. die Kraft, durch die ihr Sein existierte. Auf diesen Akt der Existenz muß man zurückgreifen, um den mittelalterlichen Ursächlichkeitsbegriff exakt zu verstehen; denn wenn das Sein Akt ist, muß offenbar der verursachende Akt im Sein der Ursache wurzeln. Diese Beziehung kam in der der Scholastik eigentümlichen Unterscheidung von Erstakt und Zweitakt — anscheinend ein Monstrum, im Grunde aber ganz einfach — zum Ausdruck. Der Erstakt ist das Sein des Dinges, das Sein dessen, das man eben auf Grund des von ihm gesetzten Daseinsaktes ein Seiendes nennt: Ens dicitur ab actu essendi. Der Zweitakt ist die ursächliche Tätigkeit dieses Seienden, die innere oder äußere Kundgabe seiner Erstaktualität durch die Wirkungen, die es innerhalb oder außerhalb seiner selbst hervorbringt[4]. Darum ist Verursachung, die nur ein besonderer Aspekt der Aktualität des Seienden als solchen ist, letztlich notwendig eine Übergabe oder Mitteilung von Sein: Influxum quendam ad esse causati.

[4] *Thomas*, Summa theol. I, 48,5, Resp. — Diese Art, die Ursächlichkeit in der *Aktualität* des Seienden zu verankern, ist allen großen mittelalterlichen Philosophen gemeinsam. Wie aber die Beziehung des handelnden *Vermögens* zu der dieses Vermögen tragenden *Substanz* zu verstehen sei, darüber haben die einzelnen ihre Sonderlehren. Besonders wichtig ist diese Frage für die Seelenlehre.

2. Der christl. Schöpfungsbegriff: Selbstmitteilung Gottes

Hat man sich in diese Anschauung erst hineingedacht, so sieht man sehr bald, daß auch mit dem Schöpfungsbegriff durchaus ein präziser philosophischer Sinn zu verbinden ist. Erschaffen heißt das Seiende verursachen. Wenn also jedes Ding genau in dem Maße Ursache zu sein vermag, wie es seiend ist, dann muß Gott, der SEIENDE, das Seiende verursachen können, und er muß dazu allein imstande sein. Jedes kontingente Wesen ist darum kontingent, weil es am Sein nur teilhat; es *hat* sein Sein, aber es *ist* nicht sein Sein in dem einmaligen Sinne, wie Gott sein Sein ist. Darum sind die kontingenten Dinge nur Zweitursachen; sind sie doch auch nur Zweitseiendes. Ihre ganze ursächliche Tätigkeit beschränkt sich darauf, Seinsbeschaffenheiten weiterzugeben und die Zustände der von ihnen beeinflußten Subjekte zu verändern, sie reicht aber niemals so weit, daß sie die *Existenz* ihrer Wirkungen verursacht. Mit einem Worte, der homo faber kann keinesfalls zum homo creator werden, denn da er selbst nur ein empfangenes Sein hat, kann er nicht hervorbringen, was er nicht ist, noch auch in der Ursächlichkeitsordnung über den Rang hinauswirken, den er in der Seinsordnung einnimmt. Erschaffen ist also das Gott eigentümliche ursächliche Tun[5]; Gott kann erschaffen, aber auch nur er[6]. Ob dieser Akt auch rational begreifbar ist und ob man zweitens sein Wesen beziehungsweise seine Ursache philosophisch erfassen kann, das sind zwei andere und neue Fragen.

Die erste ist nicht sehr schwer. Alle christlichen Philosophen geben zu, daß der Schöpfungsakt, sollte er auch rational begreifbar sein, doch jedenfalls nicht vorstellbar ist. Wir erschaffen nie und sind unfähig zu erschaffen; also sind wir auch unfähig, uns einen wirklich schöpferischen Akt vorzustellen.

[5] Es ist richtig, wenn man die Schöpfung aus der Allmacht Gottes erklärt, aber der christliche Begriff der göttlichen Allmacht ist seinerseits eine Konsequenz aus der Tatsache, daß Gott der SEIENDE ist; der Begriff der Allmacht bringt die unendliche Reichweite der besonderen und eigentümlichen Ursächlichkeit des Absolutseienden zum Ausdruck. Vgl *Thomas*, Summa theol. I, 25,3, Resp. — Montefortino I, 25,3. Der Begriff der göttlichen Allmacht ist also von den christlichen Denkern nicht speziell zu dem Zwecke gebildet worden, damit sie die *Schöpfung* erklären könnten, denn der Allmacht untersteht neben dem *realisierten* Möglichen auch das *rein* Mögliche. Ohne diesen *weiteren* Begriff der Allmacht wäre die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie kaum zu verstehen, wenigstens sicher nicht die Philosophie Descartes' und Malebranches.

[6] Vgl die kurzen, inhaltsreichen Sätze bei *Thomas*, Contra Gent. II, 6. Dazu Contra Gent. II, 21 und Summa theol. I, 45,5, Resp.

Wesen, die immer eines mit Hilfe eines anderen tun, können unmöglich ein Tun begreifen, das das Sein selbst der hervorgebrachten Wirkung zum Ziele hat. Natürlich spricht es sich leicht dahin, Gott habe die Dinge ex nihilo, aus dem Nichts, erschaffen und erschaffe sie immerfort ex nihilo; aber wie soll man dabei die Vorstellung unterdrücken — im Augenblick, da man sie unterdrückt, ist sie da! —, als wäre dieses Nichts eine Art Materie, aus der der schöpferische Akt seine Wirkungen hervorholte? Wir denken nur in den Begriffen Verwandlung, Umgestaltung, Veränderung; Schöpfung könnten wir nur dann denken, wenn wir über unsere Seinsschicht und damit über die Schicht unserer Ursächlichkeit hinauszukommen vermöchten[7].

Vor einer gleichgearteten, aber immerhin doch nicht so radikalen Schwierigkeit steht man, wenn man das Warum der Schöpfung zu begreifen versucht. Zunächst werden wir einen naheliegenden Irrtum über den Sinn dieses Warum ausschalten müssen, einen Irrtum, der auch den Sinn des Problems selbst verfälschen würde. Wenn wir nach dem zureichenden Grunde der Schöpfung fragen, so fragen wir damit nicht nach der *Ursache* des Schöpfungsaktes, denn der Schöpfungsakt ist Gott selbst; er hat keine Ursache, er ist Ursache. Schon Augustin hat diese Frage, und zwar auf die ihm eigene Art, geregelt, d. h. mit einem intuitiven Scharfblick, der dann bisweilen den gehörigen formalen Beweis vernachlässigt. Wenn jemand, meint Augustin, nach der Ursache des göttlichen Willens fragt, so setzt er stillschweigend voraus, es könne noch etwas vor diesem Willen geben, während dieser doch vor allem anderen ist[8]. Augustin denkt also offenbar an die in sich widerspruchsvolle Annahme einer *äußeren* Ursache der Schöpfung, die also selbst zur Schöpfung gehören würde. Thomas erweitert diesen Gesichtspunkt, d. h. indem er ihn vertieft, läßt er ihn gelten, und beweist, daß der Schöpfungsakt unmöglich weder eine *innere* noch eine *äußere* Ursache haben kann. Damit in Gott selbst überhaupt irgendeine Ursache seines eigenen Willens möglich

[7] Eben dies ist zum Teil der Grund — wie die mittelalterlichen Augustinisten sehr wohl gesehen haben — warum die griechischen Philosophen den Schöpfungsbegriff nicht gefunden haben. Hier haben wir also ein klares Beispiel für die Möglichkeit, daß die Vernunft einen in sich rationalen Begriff doch ohne Hilfe der Offenbarung nicht erfaßt. Vgl *Bonaventura,* In II Sent. 1,1,1,1, Resp.; II, 16/17.

[8] *Gilson-B.* Augustin. S. 333.

wäre, müßte zwischen seinen einzelnen Vermögen oder Attributen ein realer Unterschied obwalten. Man kann sich nämlich kaum etwas anderes als mögliche Ursache seines Wollens denken als seinen Verstand. Der SEIENDE aber ist, wie wir sahen, von vollkommener Einheit, weil er reine Aktualität ist, und diese Einheit macht wesensmäßig jede innere Scheidung unmöglich, der zufolge ein göttliches Attribut zu einem anderen in Gegensatz treten oder irgendwie auf es einwirken könnte. Zwar werden wir vom Standpunkte unseres diskursiven Denkens aus — ein durchaus berechtigter Standpunkt — nicht umhin können, zu sagen, der göttliche Verstand wirke auf den göttlichen Willen ein; aber der göttliche Verstand ist Gott, wie der göttliche Wille Gott ist, und weil evidentermaßen idem non est causa ipsius, d. h. etwas nicht seine eigene Ursache sein kann, so können unmöglich Ursächlichkeitsbeziehungen im strengen Sinne im Schoße Gottes Platz greifen.

Allerdings erhebt sich unausweichlich die Frage, ob der Begriff Wille überhaupt noch Sinn hat, wenn Gott so mit seinem Willen identifiziert wird; denn wie es mit Gott, dem reinen SEIENDEN auch bestellt sein mag, ein Wille muß ein Ziel haben, oder wir verstehen darunter nicht mehr einen Willen. Wollte man aber, konsequent, annehmen, der göttliche Wille handle um eines Zieles willen, ist dann nicht dieses Ziel die determinierende Zielursache dieses Willens? Nein, sie ist es nicht, da es sich um Gott handelt und Gott der SEIENDE ist. Dem göttlichen Willen das Ziel absprechen, hieße ihn entweder einer blinden Notwendigkeit oder einer irrationalen Kontingenz unterwerfen und in beiden Fällen Unvollkommenheiten im göttlichen Willen annehmen, die sich mit der Aktualität des reinen SEIENDEN nicht vertragen. Anderseits aber kann man Gott, eben weil er der SEIENDE ist, kein anderes Ziel zuweisen als sich selbst, will man sich nicht widersprechen. Das einzige erdenkliche Ziel des göttlichen Wollens ist also sein eigenes Sein, und da nun dieses Sein, weil und insofern es Willensziel ist, zusammenfällt mit dem Guten, läßt sich als einziges für Gott mögliches Ziel nur seine eigene *Vollkommenheit* begreifen. Mit anderen Worten, Gott will notwendig sich selbst, will notwendig nur sich selbst, und nur unter Beziehung auf sich selbst kann er alles Übrige wollen.

So läßt sich sagen, und alle christlichen Philosophen haben es

stets gesagt, der Grund der Schöpfung sei die Gutheit Gottes. Nach dem Worte Augustins, das Thomas aufgreift, sind wir, weil Gott gut ist: Quia Deus bonus est, sumus[9]. Thomas drückt das in einer aus Dionysius genommenen Formel, die das Mittelalter immer wieder kommentiert hat, auch so aus: „Bonum est diffusivum sui et communicativum; das Gute hat den Drang, sich zu zerströmen und sich mitzuteilen[10].“ An der platonischen Herkunft dieser Idee ist nicht zu zweifeln. Schon im „Timäus“ verweist Platon auf die Freigebigkeit und Neidlosigkeit des göttlichen Demiurgen, um dessen ordnende Tätigkeit zu begründen[11]. Doch wenn das Gute der letzte Grund der Schöpfung ist[12], was ist der Grund dieses Guten?

Würde man Platon diese Frage stellen, man erhielte keine Antwort, denn er betrachtet das GUTE, d. h. die Idee des Guten, als die höchste Wirklichkeit. Würde man sie Dionysius dem Areopagiten stellen, man stände genau so da. Er ist durch und durch Platoniker, und so gelingt es ihm nicht, sich über den Primat des GUTEN hinaus zum Primat des SEINS aufzuschwingen. Man sieht es klar an der bedeutungsvollen Stelle in De divinis nominibus, wo Dionysius das Exoduswort: „Ego sum qui sum“ kommentiert. Wenn Gott uns belehrt, er sei der SEIENDE, so ist das nach Dionysius dahin zu verstehen, daß das Sein die erste und wichtigste Seite der Gutheit ist, die sein Wesen ausmacht. Wo Thomas nun den Kommentar des Dionysius kommentiert, erklärt er sich mit ihm einer Meinung, aber man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß er es nicht ist[13]. Denn anstatt das Sein als eine Seite des Guten zu betrachten, wie der Text aus Dionysius will, betrachtet er das Gute als einen Aspekt des Seins. Darum ist die von Thomas gegebene Deutung des Dionysius von hohem philosophischem Interesse: Man hat hier ein gutes Beispiel dafür, wie die christliche Philosophie sich ihrer metaphysischen Prinzipien bewußt wird, die

[9] *Augustin*, De doctrina christiana I, 32; zitiert von *Thomas*, Summa theol. I, 49,4, ad 3.

[10] *J. Durantel*, Saint Thomas et le Pseudo-Denis. Paris 1919. S 154.

[11] *Platon*, Timäus 29 E.

[12] *A. E. Taylor*, Plato. London 1926. S 441/442.

[13] *J. Durantel* (Anm 11). S 138. In diesem Falle bin ich fast sicher, daß Thomas den Areopagiten bewußt in seinem, Thomas', eigenen Sinne (miß-)verstanden hat, denn er weiß genau um den Unterschied zwischen dem platonischen Primat des Guten und dem christlichen Primat des Seins. Vgl In lib. de causis VI.

griechische Philosophie hinter sich läßt und sich zu der endgültigen Form der Exodusmetaphysik, wie man sie nennen könnte, durcharbeitet. Sehen wir zu, wie das vor sich geht!

Daß das Gute den Drang hat, sich zu zerströmen und sich mitzuteilen, gibt Thomas ohne jeden, auch nur stillen Vorbehalt zu. Aber woher hat das Gute diese Eigenart? Daher, daß es nur eine transzendentale Seite des Seins ist! Das Gute, in seiner metaphysischen Wurzel betrachtet, ist nichts anderes als das Seiende, *insofern* es begehrenswert ist, d. h. insofern es zum Objekt des Willens werden kann. Der Grund, warum es spontan sich zu zerströmen und mitzuteilen strebt, ist also unbedingt in seiner immanenten Aktualität zu suchen. Wenn das Seiende zugleich in Akt und gut ist, so *kann* es nicht nur ursächlich wirken, sondern es ist damit auch zugleich der *Grund* gegeben, warum es dieses ursächliche Vermögen ausübt. Das Seiende wird von der Vollkommenheit seiner Aktualität, diese als Gutheit verstanden, angetrieben, seine Vollkommenheit dem Sein seiner möglichen Wirkungen freigebig mitzuteilen[14]. Man beachte — und damit komme ich auf die anthropomorphe Betrachtungsweise zurück, die ich oben zu verteidigen suchte —, daß uns auch hier die Analogie mit dem Menschen einen gewissen Hinweis geben kann. Im Künstler, im Helden oder im Weisen bewundern wir nichts anderes als die überfließende Aktualität seines Seins, das sich durch seine Taten und Werke einer Welt von niedrigeren Dingen und Wesen schenkt, die staunend vor diesen Taten und Werken steht. Doch erfährt, von solch extremen Fällen abgesehen, nicht jeder von uns an sich selbst die Wahrheit des metaphysischen Prinzips: „Operatio sequitur esse, das Handeln entspringt aus dem Sein"? Denn sein heißt handeln, handeln heißt sein. Die Freigebigkeit, mit der das Gute sich hinschenkt, ist, im Falle eines geistigen Wesens, gleichbedeutend mit der *freien* Kundgabe der Kraft, durch die das Wesen existiert.

Freilich, der Mensch ist nicht *reine* Freigebigkeit, aber nur deshalb nicht, weil er nicht reines Sein ist; er ist darauf angewiesen, das ihm Fehlende erst in sich aufzunehmen, bevor er

[14] Am Anfang der christlichen Welt steht also die radikale Kontingenz eines im höchsten Maße *freien* Wesens, aber es war den christlichen Denkern wohl nur deshalb möglich, Gott zugleich als notwendig *und* frei zu begreifen, weil sie Gott als den SEIENDEN verstanden.

geben kann, was er ist. Er verlangt also zwar oft nach dem Guten des anderen, um seinen eigenen Mangel abzustellen und sich im Sein zu erhalten oder darin zu wachsen; aber während er nach dem verlangt, was ihm abgeht, ist er doch freigebig mit dem, was er ist, denn insoweit er ist, ist er gut[15]: Ens est diffusivum sui et communicativum. — Indessen, der einmal eingeschlagene Weg zwingt uns zum Weitergehen.

II. ANALOGIE

Sobald man Ursächlichkeit als Seinsschenkung deutet, sieht man sich gezwungen, zwischen der Wirkung und ihrer Ursache eine neue Beziehung aufzustellen, die Analogie. Die mittelalterlichen Philosophen fühlten nicht einmal das Bedürfnis, eine solche Folgerung zu rechtfertigen; sie erschien ihnen als eine Evidenz, die man aus der gewöhnlichsten Sinneserfahrung ablesen kann. Tiere oder Pflanzen bringen Tiere oder Pflanzen derselben Art hervor; oder, außerhalb des Tier- und Pflanzenreiches, das Feuer entzündet Feuer und die Bewegung erzeugt Bewegung: solche Feststellungen macht man jeden Augenblick. Der metaphysische Grund dieser Tatsache aber drängt sich dem Geiste als ebenso notwendig auf, wie die Tatsache in die Sinne fällt; denn wenn das verursachende Seiende bei der Verursachung weiter nichts tut, als daß es sich seiner Wirkung mitteilt und sich in ihr zerströmt, dann findet sich die Ursache selbst in der Wirkung unter einem neuen Seinsmodus wieder, und zwar differenziert entsprechend den Existenzbedingungen, die ihr die Materie aufzwingt, auf die sie wirkt. Kaum eine Formel kehrt bei Thomas so häufig wieder wie jene, in der diese Beziehung zum Ausdruck kommt; da eine Ursache gemäß ihrem In-Akt-Sein handelt, bringt sie stets eine ihr ähnliche Wirkung hervor: Omne agens agit sibi simili. Die Ähnlichkeit ist hier nicht eine zusätzliche, kontingente Qualität, die sich irgendwie einstellte, um der Wirkursächlichkeit einen letzten Glanz zu geben, sie ist der Natur der Wirkursächlichkeit *mitwesentlich* und zugleich ihr äußeres Zeichen und ihre sinnfällige Kundgabe.

Wenn also die christliche Welt eine Wirkung Gottes ist — und das ist mit dem Schöpfungsbegriff gesagt —, dann muß sie notwendig ein *Analogon* Gottes sein. Einerseits: *nur* ein Analogon! Denn wenn man das durch sich Seiende und das existenziell verursachte Seiende miteinander in Vergleich setzt, steht man vor zwei Ordnungen von Seiendem, die weder eine

[15] *Thomas*, Summa theol. I, 19,3, Resp.

Addition noch eine Subtraktion vertragen: sie sind, im strengen Sinne, inkommensurabel und eben darum kompossibel, d. h. nebeneinander möglich. Gott hat durch die Schöpfung der Welt sich nichts hinzugefügt, und durch ihre Vernichtung würde er sich nichts entziehen; für das davon betroffene Seiende sind beide Geschehnisse zwar von höchster Bedeutung, für das SEIENDE aber ohne jede Bedeutung, da sie es als Seiendes gar nicht berühren[16]. Anderseits aber: doch eben ein *Analogon*, d. h. weit mehr als eine Wirkung, zu der eine Ähnlichkeit mit ihrer Ursache akzidentell hinzuträte. Da es sich hier um jene Wirkung handelt, die von allen anderen Wirkungen vorausgesetzt wird, nämlich um das Sein, so ist das Geschöpf der Existenz und dem Wesen nach ein Analogon des Schöpfers.

1. Der A.-Begriff kein Verstoß gegen die Logik oder den Ursachbegriff

Keine christliche Metaphysik kann deshalb ohne die Begriffe Ähnlichkeit und Teilnahme auskommen; sie erhalten in ihr aber einen viel tieferen Sinn als sie im Platonismus, wo sie zu Hause sind, hatten; denn die vom Demiurgen des „Timäus" benutzte Materie erhält von den Ideen, an denen sie teilnimmt,

[16] Die Analogie ist einer jener Begriffe, die dem modernen Leser mittelalterlicher Werke die größten Schwierigkeiten bereiten. Aber auch die mittelalterlichen Denker sind sich über die genaue Begriffsbestimmung der Analogie nicht einig; Thomas scheint sich überhaupt nicht um eine grundsätzliche Klarstellung bemüht zu haben. Allgemein ist zu sagen, daß der Analogiebegriff zwei Funktionen ausübt, eine *einig*ende und eine *trennende:* Das Analogon ist immer eng an sein Prinzip gebunden, weil es dessen Analogon ist, und zugleich von ihm getrennt, weil es *nur* dessen Analogon ist. Auch ist streng zu unterscheiden zwischen der Analogie des Seins und der Analogie der Ursächlichkeit, welch letztere wir sogleich im Text besprechen werden. Ohne die Analogie ergibt sich aus der Begriffsbestimmung Gottes als des SEIENDEN der Pantheismus; bereits im Mittelalter ist es mehrmals dazu gekommen. So bei David von Dinant, der Gott, weil er der Seiende ist, mit dem *potenziellen* Seienden, d. h. mit der Materie ineinssetzt. Auch die Schwierigkeiten Meister Eckharts stammen aus diesem Problem; auch er beruft sich auf das Ego sum qui sum, aber er zieht aus diesem Prinzip Konsequenzen, die zum mindesten unüberlegt sind und tatsächlich dem Prinzip widersprechen. Denn wenn Gott der SEIENDE ist, kann nichts anderes im *gleichen* Sinne seiend sein. Für Eckhart aber sind Gott und die Dinge eins, und zwar in dem Sinne, wie Akt und Potenz eins sind, weil sich nämlich das Wesen der Dinge zum Sein Gottes verhält wie die Potenz zum Akt. Umgekehrt ließe sich zeigen, daß für viele mittelalterliche Mystiker, z. B. für Bernhard v. Cl., der Begriff der Gottebenbildlichkeit darum so wichtig ist, weil mit Hilfe dieses Begriffes eine mystische Vergöttlichung des Menschen gedacht werden kann *ohne* ein Ineinanderfließen der beiden Substanzen. Bei Bernhard ist der Mensch für die assimilierende Tätigkeit der Gnade ein Objekt, das von dem *Ebenbild* Gottes „informiert" wird, d. h. das *Ebenbild* Gottes, und nicht Gott, ist die „Form" des Menschen.

nur ihre Form, die Materie der christlichen Welt hingegen empfängt von Gott zugleich ihre Existenz und die Existenz ihrer Formen. Ich weiß sehr wohl, welche Einwände gegen die Analogielehre erhoben werden, aber es ist unter diesen Einwänden wohl kein einziger, gegen den man nicht noch mehr Gegeneinwände erheben könnte. So mag vielleicht der Begriff Teilnahme dem logischen Denken widerstreiten, denn jede Teilnahme hat zur Voraussetzung, daß das Teilnehmende das, woran es teilnimmt, ist und nicht ist. Aber wollen wir denn leugnen, daß das logische Denken reale Verbindungen als Gegenstand voraussetzt, die zu zergliedern gerade seine Aufgabe ist, so daß es nichts mehr zu tun hätte, wenn diese nicht vorgegeben wären? Beweist nicht schon die Formulierung des Widerspruchsprinzips, daß der Geist den Begriff Teilnahme in sich trägt und daß dieser infolgedessen auch relativ begreifbar ist? Wenn ich sage, kein Ding könne zugleich und unter derselben Rücksicht es selbst und sein Gegenteil sein, so integriere ich zur Definition des Dinges auch seine Beziehungen als im Augenblick gegeben, und setze voraus, was unter einer bestimmten Rücksicht so sei, könne unter einer anderen anders sein. Was sollte auch das diskursive Denken überhaupt noch, wenn die Wirklichkeit, die es meistern soll, so wäre, daß seine Formeln daran illusorisch würden? Das Problem „Das Nämliche und das Verschiedene“ ist ein Problem der *Dinge,* und selbst wenn bei diesem berühmten De eodem et diverso mehr als ein mittelalterlicher Logiker den Mut verloren hat, so liegt darin noch kein Grund für den Metaphysiker, die Frage aufzugeben. Nun aber ist die Ähnlichkeit Tatsache. Niemand wird leugnen wollen, daß diese unsere Welt einer Klassifizierung zugänglich ist oder sie sogar fordert, und dadurch allein schon ist die ganze Lehre von der Teilnahme unweigerlich wieder Gegenstand der Philosophie. Es gibt nichts, was nur es selber wäre, und die *μίξις εἰδῶν,* die Möglichkeit und Notwendigkeit der Begriffskombination, kann man aus der Definition jeder beliebigen Wesenheit ablesen. Wenn das logische Denken die ihm vorgegebenen Synthesen analysiert, kann das nicht in der Absicht geschehen, sie zu zerstören, denn es lebt von ihnen. Wenn es sie verneinte, würde es nicht nur nichts mehr zu sagen wissen, es kann sie gar nicht verneinen, ohne sich selbst zu verneinen, denn schon wenn man sagt: A ist A, ist eingeräumt, daß etwas,

ohne aufzuhören, es selbst zu sein, unter einer bestimmten Rücksicht ein anderes werden kann.

Sodann wird man gegen die Metaphysik der Analogie einwenden, die Ursächlichkeit würde hier naiv materialisiert gedacht, man falle mit der Meinung, die Welt müsse Gott wiedergeben wie ein Porträt das Modell und wie ein Lebewesen seine Eltern, in eine vorwissenschaftliche Geisteshaltung zurück und argumentiere nach Art der Primitiven. Aber dieser Einwand beurteilt die Analogielehre doch wohl zu sehr nach ihrem Alter, und selbst wenn man sie als primitiv erweisen könnte, wäre damit noch nichts für oder gegen ihre Berechtigung gesagt. Es müßte eigentlich umgekehrt überraschen, wenn in den primitiven Erklärungsweisen, die die Menschen sich ausgedacht haben, nicht gewisse gebieterische Notwendigkeiten des menschlichen Denkens zum Ausdruck kämen. Gewiß entfalten sich die Begriffe Teilnahme und Analogie in den Kosmogonien der Primitiven und auch noch des Mittelalters mit Üppigkeit und Überschwang; kritiklos, unmethodisch, irrational breiten sie sich dort in ihrer ganzen Urwüchsigkeit aus; aber daraus folgt nicht, daß sie keine echte Seite des Wirklichen wiedergeben und sich folglich bei der Erklärung oder der bloßen Beschreibung des Wirklichen erübrigten, und das um so weniger, als der Analogiebegriff gar nicht so naiv ist, wie die meisten meinen.

2. Der A.-Begriff im wissenschaftlichen Weltbild des Mittelalters

Die christlichen Philosophen haben immer nachdrücklich mehrere Arten oder Grade von Analogie unterschieden. Die Ähnlichkeit ist die für die Vorstellung bestechendste Form, aber sie ist nicht die einzige; auch ohne Ähnlichkeit kann Analogie vorliegen. Beim Betrachten eines Porträts etwa können wir, wenn es uns interessiert, die Ähnlichkeit des Bildes mit dem Modell prüfen; bisweilen liegt wirklich Ähnlichkeit vor. Aber auch wenn wir die verschiedenen von ein und demselben Maler geschaffenen Porträts *miteinander* vergleichen, besonders wenn sie aus der gleichen Periode seines Schaffens stammen, werden wir sie unfehlbar alle als einander ähnlich erkennen, und sie sind einzig darum einander ähnlich, weil sie alle dem Künstler ähnlich sind. Und nicht nur alle Werke desselben Künstlers sind ihm ähnlich, sondern auch die seiner Schüler oder, wie man sagt, die seiner Schule, denn *er* ist wirklich und eigentlich die Ursache dieser Werke, und es hat sich hier, und in allen derartigen Fällen, wirklich etwas von seinem Sein unmittelbar

oder mittelbar seinen Wirkungen mitgeteilt. So verstanden ist es ganz richtig, wenn man sagt, alle Bilder Rembrandts seien Selbstporträts, das Ecce homo, der Philosoph, die Emmausjünger oder was es auch sei.

Von hier aus wird man auch die dem Mittelalter vertraute Vorstellung deuten müssen, daß in dieser Welt an allen Dingen die Spuren der Gottheit zu finden seien. Dabei soll gar nicht geleugnet werden, daß die christlichen Denker hier ihrer Phantasie freien Lauf lassen. Mit außerordentlichem Reichtum des Wortes und mit dichterischer Begeisterung bemühen sich Hugo von St. Victor, Bonaventura und Raymund Lull, uns im Gefüge der Dinge die Dreier-Ordnung zu entschleiern, die ihnen die Dreifaltigkeit des christlichen Gottes symbolisiert. Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum lebt von Anfang bis Ende aus diesem Prinzip, und manche behaupten, selbst die Terzinen der Divina Comedia, in der die mittelalterliche Welt sich spiegelt, erklärten sich aus der Absicht des Dichters, daß sein Werk genau wie die darin beschriebene Welt bis in die Wort-Materie den Stempel der Gottähnlichkeit tragen solle. Eine solche Geisteshaltung ist sehr schwer zu beurteilen, wenn man nicht immer wieder das Prinzip scharf ins Auge faßt, aus dem sie sich nährt. Wo soll man sich beim Aufspüren von Analogien Einhalt gebieten, wenn das Dasein von Analogien erst einmal ausgemacht ist? Die nüchternsten Geister, wie etwa Thomas v. A., wollen zwar die meisten Ähnlichkeiten, die die Meister der Beschauung zusammengetragen haben, nicht als Beweise gelten lassen, trotzdem versagen auch sie sich nicht, in Substanz, Form und Ordnung, soweit sie zum Wesen der Dinge gehören, das Zeichen des einen und dreifaltigen Gottes zu sehen, der sie ins Dasein rief[17].

Daraus entspringt dann, um mit Newman zu reden, der sakramentale Charakter der christlichen Welt[18]. Welcher christlichen Welterklärung man auch den Vorzug geben mag, jede stößt ständig aus dem Physikalischen der Naturwissenschaft ins Metaphysische vor und setzt auch zum Übergang ins Mystische an. Damit will ich nicht sagen, sie kenne oder schätze die rein

[17] *Thomas*, Summa theol. I, 45,7, Resp.

[18] *J. H. Newman*, Apologia pro vita sua, Einleitung. Der Ausdruck ist hier mehr metaphysisch verstanden als bei Newman, wo er einen mehr historischen Sinn hat; aber die gemeinte Beziehung der Welt zu Gott ist die gleiche.

naturwissenschaftlichen und philosophischen Erklärungsweisen nicht, im Gegenteil, sie nimmt sie an, sie wünscht sie dringend, denn alle diese Erklärungen sind irgendwie auch Aussagen über Gott. Aber ich will damit sagen, daß ein christlicher Philosoph außer dem Gesichtspunkte, unter dem alle Menschen die Welt betrachten, noch einen anderen, ihm eigenen für notwendig erachtet. Wie Gott ob seiner Gutheit dem Seienden das Sein gibt, so schenkt er auch ob seiner Gutheit den Ursachen ihre Ursächlichkeit und überläßt ihnen damit einen Anteil sowohl an seiner Macht als auch an seiner Aktualität. Oder besser noch: da die Ursächlichkeit aus der Aktualität erfließt, überträgt er ihnen jene durch diese; so kommt es, daß unsere physische Welt, als Rückseite gewissermaßen ihres physischen Seins, dem Christen noch ein anderes Aussehen zeigt, und was auf der Frontseite Kraft, Energie und Naturgesetz heißt, heißt hier Teilnahme am göttlichen Sein und Analogie. Wer diese Anschauung wirklich begreift, dem erscheint die christliche Welt als heilige Welt, und er erkennt ihre Beziehung zu Gott aus ihrem Sein und aus jedem der Gesetze, die ihren Lauf beherrschen.

Hier ist wohl der rechte Ort, ein neuerdings aufkommendes Mißverständnis zu klären, das bei dem wachsenden Interesse an der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie Verbreitung zu finden droht. Das erste Mittelalter, das man wiederentdeckte, war das der Romantiker: eine malerische Welt, farbiges, wimmelndes Leben, Heilige und Sünder bunt durcheinander, eine Welt, die ihrem tiefsten Fühlen und Sehnen in Architektur, Plastik und Poesie Ausdruck gegeben hatte! Zugleich das Mittelalter der Symbole, in der das Reale verschwindet unter den mystischen Bedeutungen, mit denen Künstler und Denker es beladen, so daß am Ende das Buch der Natur zur zweiten Hl. Schrift wird, die statt in Worten in Dingen geschrieben ist. Die Tierfabelbücher, die Weltenspiegel, die Glasmalereien und Portale der Dome beschreiben, jedes in seiner Sprache, eine symbolische Welt, in der die Dinge ihrem eigentlichen Wesen nach nichts anderes sind als „Expressionen" Gottes. In durchaus natürlicher Reaktion kamen die Historiker durch das Studium der klassisch-mittelalterlichen Philosophie des 13. Jhdts. dahin, dieser dichterischen Schau der mittelalterlichen Welt das naturwissenschaftliche und rationale Weltbild eines Robert Grosseteste, Roger Bacon und Thomas v. A. entgegenzustellen. Ganz

zu Recht, in dem Sinne wenigstens, daß sich vom 13. Jhdt. an allmählich das naturwissenschaftliche Weltbild zwischen uns und die symbolische Welt des Hochmittelalters einschiebt; aber ganz zu Unrecht würde man glauben, diese Welt habe jene unterdrückt, oder gar, sie habe sie unterdrücken wollen. Zweierlei ging im 13. Jhdt. vor sich; erstens sind die Dinge jetzt nicht mehr *nur* Symbole, sie werden konkrete Wesen, die ihre Eigennatur haben und dazu symbolische Bedeutungen tragen; zweitens kommt die Analogie der Welt mit Gott nicht mehr in der Sprache des Bildes und Gefühls zum Ausdruck, sondern wird in präzisen Naturgesetzen und in festen metaphysischen Begriffen formuliert. Je klarer erkannt wird, wie tief die Welt ist, um so tiefer dringt Gott in sie ein. Bonaventura etwa kennt keine größere Freude, als Gott in der analogischen Struktur der Dinge zu betrachten; Thomas v. A., obwohl viel nüchterner, denkt trotzdem in denselben naturphilosophischen Begriffen, wenn er behauptet, die Wirkursächlichkeit der Zweitursachen sei nichts anderes als die analogische Teilnahme an der göttlichen Wirkursächlichkeit. Physische Ursächlichkeit verhält sich zur Erschaffung, wie das Seiende zum SEIENDEN und wie die Zeit zur Ewigkeit. In Wirklichkeit gibt es also nur ein einziges mittelalterliches Weltbild, von welcher Seite man es auch ansehen mag, obwohl es sich einmal in künstlerischen Schöpfungen, dann wieder in festen philosophischen Begriffen darstellt. Es ist das Weltbild, das Augustin mit solcher Meisterschaft entworfen hat und das aufgebaut ist auf dem Wort aus dem Buche der Weisheit (11,21): „Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti; nach Maß und Zahl und nach Gewicht hast alles Du geordnet[19]."

[19] Man muß sich hier vor zwei korrespondierenden Irrtümern hüten. Dem ersten, soeben besprochenen, verfiele man, wollte man glauben, daß die von den mittelalterlichen Künstlern geübte Symbol- und Bildersprache ein bloßes *Phantasieprodukt* ohne jeden metaphysischen Untergrund wäre. Dem zweiten verfiele man, wollte man diese Bildersprache mit der mittelalterlichen Natur*wissenschaft* verwechseln oder auch nur glauben, sie sei im Mittelalter mit ihr verwechselt worden. Die Bestiaria und Lapidaria waren für die Menschen des 13. Jhdts. alles andere als Vorbilder wissenschaftlicher Erkenntnis. Robert Grosseteste, Roger Bacon, Dietrich von Freiberg und Witelo haben echte naturwissenschaftliche Abhandlungen geschrieben, für die die mathematischen Kenntnisse unserer heutigen Philologen manchmal nicht ausreichen dürften. Die Verfasser *solcher* Schriften waren für ihre Zeit die Vertreter der Natur*wissenschaft* und sind es darum auch für uns. Zwar war der Symbolismus vom 9. bis 12. Jhdt. vorherrschend

Allerdings treffen wir nach Erledigung dieser Schwierigkeit auf eine neue, die genau so ernst ist. Haben wir uns darüber geeinigt, daß das Seiende mit dem SEIENDEN verträglich und eine Seinsschenkung des SEIENDEN an das Seiende metaphysisch möglich ist, dann ist noch das *Motiv* für eine solche Schenkung ersichtlich zu machen. Die Schöpfung, sagten wir, ist ein Akt der Freigebigkeit. Gewiß, aber der Freigebigkeit gegen wen? Gott ist das höchste Gut; was könnte er da sich selbst schenken? Das Geschöpf ist nichts; was könnte er ihm da schenken? Mit anderen Worten, selbst wenn eine *Wirk*ursache des Schöpfungsaktes denkbar wäre, so ließe sich anscheinend doch nur schwer eine *Ziel*ursache des Schöpfungsaktes finden. Neben das Problem der Beziehung des Seienden zum SEIENDEN tritt jetzt also noch das Problem der Beziehung der Güter zum GUT.

1. Gott als Zielursache des Schöpfungsaktes

Doch auch in dieser Schwierigkeit ist der christliche Denker nicht auf sich allein angewiesen. Wieder einmal greift er zur Hl. Schrift und findet darin eine Lösung des Problems, die er nur rational zu rekonstruieren braucht, so etwa, wie in der Geometrie die inneren Bedingungen eines als gelöst vorausgesetzten Problems analysiert werden. „Universa propter semetipsum operatus est Dominus; um seiner selbst willen hat Gott alles gemacht", heißt es im Buch der Sprüche (16,4). Sobald man das Wort liest, begreift man, daß in dem einzigartigen Falle Gottes, wo also Ursache und Ziel eins sind, der, der alles schuf, alles nur für sich geschaffen haben kann. Aber wenn er es für sich geschaffen hat, was wird aus der Freigebigkeit des Schöpfungsaktes; auf welcher transzendentalen Ebene ließe sich der offenbare Widerspruch einer eigennützigen Großmut unterbringen?

Jedes christliche Weltbild, mag es sonst sein wie es will, ist theozentrisch. In dem einen wird dieser Gedanke vielleicht kräftiger hervorgehoben als im anderen, keines aber darf ihn verwischen; es würde sofort seinen christlichen Charakter verlieren und außerdem in metaphysische Widersprüche geraten.

gewesen, aber vom 13. Jhdt. an wurde er langsam der rationalen Welterklärung untergeordnet. Natürlich ist er niemals ganz verschwunden — es gibt ihn heute noch! —, doch wurde sein echtes Recht und sein zulässiges Maß nun wissenschaftlich festgelegt und begründet. Nach Bonaventura „kann man die Geschöpfe betrachten als Dinge *oder* als Zeichen", der eine Gesichtspunkt schließt den anderen nicht aus.

Denn wer das Gute auf das Sein zurückführt, für den muß auch die Zielstrebigkeit durch das Gute hindurch auf das Sein zurückgehen. Mit anderen Worten, das Gute ist nichts anderes als das Seiende, *insofern* es erstrebenswert ist, so daß das höchst Erstrebenswerte, weil es das höchste Gut ist, konsequent mit dem höchsten Seienden zusammenfällt. Wenn wir also, damit die Welt verständlich sei, eine schöpferische Ursache, d. h. Gott, annehmen, dann kann die ihm zugeordnete Zielursache nur er selbst sein. Könnte Gott außerhalb seiner selbst ein Ziel für seinen Akt finden, dann wäre seine Aktualität eingeschränkt und dann wäre auch, weil die Schöpfung der dem reinen SEIENDEN eigentümliche Akt ist, die Schöpfung unmöglich. So kann das Gut, dem zuliebe Gott erschafft, nur der SEIENDE selbst sein, der durch seine vollkommene Aktualität Schöpfer ist: Universa propter semetipsum operatus est Dominus.

Nur ist zu überlegen, was unter einem Akt des höchsten Gutes verstanden werden kann. Menschen, die wir nun einmal sind, argumentieren wir immer so, als ob das GUTE bei seinem Handeln in genau demselben Sinne ein Ziel haben könnte wie ein Gutes. Für ein begrenztes Gutes, wie ich es bin, steht die Vollkommenheit als zu erreichendes Ziel am Ende der Handlung, und darum vollzieht sich unser Wirken zum größten Teile im Zeichen der Nützlichkeit. Dadurch aber wird uns der Schöpfungsakt Gottes fast unbegreiflich. Der Akt eines Gutes, das kein Gut mehr zu erwerben hat, ist ein Geheimnis für ein Seiendes, das immer noch Sein zu erwerben vermag, und doch braucht man nur über den Begriff des höchsten GUTES nachzudenken, um einzusehen, daß zwangsläufig am Anfang der Dinge dieser unbegreifliche Akt stehen *muß*. Denn in dem Falle, wo das Handelnde das höchste GUT ist, ist auch der einmalige Fall gegeben, daß das einzig mögliche Ziel seines Aktes die Selbst*mitteilung* sein kann. Die Geschöpfe als das Seiende währen und dauern mehr oder weniger nur, um sich nach und nach zu verwirklichen; der SEIENDE aber kann sich nicht mehr verwirklichen und kann darum nur noch handeln, um sich zu verschenken. Wenn man darum bisweilen von einem göttlichen Egoismus als dem einzig berechtigten Egoismus gesprochen hat, so ist das eine sehr brüchige Metapher, denn von Egoismus zu sprechen ist nur da sinnvoll, wo etwas zu gewinnen ist. Der Akt des höchsten SEIENDEN ist etwas

durchaus anderes; der SEIENDE weiß sich im höchsten Maße erstrebenswert und will darum, daß Analoga seines Seins existieren, damit Analoga seines Strebens existieren. Gott erschafft die Geschöpfe nicht, damit sie als Augenzeugen ihn seiner Herrlichkeit versichern, sondern er erschafft Wesen, die sich seiner Herrlichkeit freuen, wie er selbst sich daran erfreut, und die an seinem Sein und damit an seiner Seligkeit teilnehmen. Also nicht für sich, sondern für uns sucht Gott seine Ehre[20]; er sucht sie nicht, um sie zu besitzen, denn er hat sie schon; nicht, um sie zu vermehren, denn sie ist schon vollkommen; er sucht sie, um sie uns mitzuteilen.

2. Zielstrebigkeit im christlichen Weltbild

Diese Betrachtungen führen zu metaphysisch außerordentlich wichtigen Konsequenzen. Weil die Welt unter einer Zielursache geschaffen ist, ist sie notwendig voll Zielstrebigkeit, d. h. man darf unter keinen Umständen eine Erklärung der Dinge versuchen, ohne das Motiv ihrer Existenz zu berücksichtigen. Darum haben die christlichen Denker trotz des manchmal stürmischen Widerspruches und Widerstandes der neuzeitlichen Philosophie und Naturwissenschaft niemals auf die teleologische Betrachtungsweise verzichtet und werden auch weiterhin nicht ablassen, über die Zielursachen nachzudenken. Man mag ruhig mit Bacon und Descartes behaupten, selbst wenn es Zielursachen gebe, sei doch der teleologische Gesichtspunkt naturwissenschaftlich unergiebig: Causarum finalium inquisitio sterilis est et tamquam virgo Deo consecrata nihil parit[21]. Doch besteht zunächst zwischen Bacon und dem Mittelalter, wie wir später noch sehen werden, wahrscheinlich eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit darüber, was Philosophie sein soll; besonders aber, das christliche Denken hütet diese „gottgeweihte Jungfrau“ so eifersüchtig für *Gott,* denn selbst wenn sie dem Menschen keines jener praktischen Ergebnisse gebiert, auf die Bacon so versessen ist, so wacht sie doch darüber, daß die Welt *verständlich* bleibt. Wer der teleologischen Betrachtung ihre Unfruchtbarkeit für die Naturwissenschaft vorwirft, sei sie auch eine so vollständige, wie man behauptet, verkennt das, was wir später den Primat der Beschauung nennen werden und ver-

[20] Auch die Tatsache, daß Gott sich in der Hl. Schrift selbst Lob spendet, ist nach *Augustin* — und nach *Thomas,* der Augustin zitiert — so zu verstehen. Summa theol. IIa IIae, 132,1, ad 1.

[21] *Francis Bacon,* De augmentis scientiarum III, 5.

wechselt Schichten, die man unseres Erachtens ganz unbedingt unterscheiden muß.

Vielleicht tut er sogar noch Schlimmeres. Wie schon bemerkt, denkt niemand daran, die zahllosen Naivitäten der Vertreter der Teleologie in Schutz zu nehmen noch auch zu behaupten, eine teleologische Erklärung sei eine naturwissenschaftliche Erklärung[22]; auf keinen Fall würde uns die Kenntnis des Wozu, selbst wenn sie möglich wäre, von der Erforschung des Wie dispensieren, und für diese allein interessiert sich die Naturwissenschaft. Descartes hat das meisterlich ausgeführt; darauf zurückzukommen ist überflüssig. Hingegen besteht jetzt und immer wieder Veranlassung, auf die Frage zurückzukommen, ob es in der Natur ein Wozu gibt oder nicht. Im Menschen nun, der doch zur Natur gehört, gibt es ganz sicher ein Wozu, und von dieser Feststellung aus meinen wir, daß alles, was wir von der Analogie glaubten behaupten zu dürfen, von der Zielstrebigkeit noch viel evidenter gilt. In seinem ganzen Handeln ist der Mensch der lebendige Beweis dafür, daß Zielstrebigkeit in der Welt ist. Es mag naiv sein, anthropomorph so zu denken, als sei das gesamte Naturgeschehen das Werk eines unbekannten Übermenschen[23], aber dann ist es vielleicht nur eine andere Art von Naivität, die Ursächlichkeit der Ziele *allgemein* zu verwerfen, und zwar im Namen einer Methode, die solche Ursächlichkeit nicht einmal *da* gelten lassen will, wo sie ist. Das Wozu überhebt uns nicht des Wie; aber darf sich jemand, der nur das Wie sucht, wundern, daß ihm das Wozu nie begegnet? Besonders aber, darf er sich wundern, daß das Wozu, auch da, wo es ihm begegnet, ihm gegenüber nicht jene Art von Einsichtlichkeit annimmt, die dem bloßen Wie eignet? Wie dem auch sei, die *christliche* Philosophie ist sich in ihrer Einstellung

[22] Übrigens ergeht sich die *mittelalterliche* Philosophie wenig über die „Wunder der Natur". Der Gedanke stammt aus vorchristlicher Zeit. Er war im Mittelalter zwar nicht unbekannt, aber zu einer philosophischen Methode im Dienste der Gottesbeweise ist er erst im 17. Jhdt. geworden. *Fénelon* hat ihn sehr populär gemacht durch seinen Traité de l'existence de Dieu, Teil I, Kap. 2. Man fühlt darin den Einfluß von *Ciceros* De natura deorum. Im 18. Jhdt. wurden die „Wunder der Natur" berühmt durch *Bernardin de Saint-Pierre,* Etudes de la nature. Paris 1784.

[23] Über die Gründe, warum die Zielstrebigkeit als naturwissenschaftliche Methode nicht unbedingt und von vornherein abwegig ist, vgl *Reymond,* in: Etudes sur la finalité. Lausanne (La Concorde) 1931. S 79—107, und *L. Plantefol,* in: La méthode dans les sciences. Paris (Alcan) 1930.

zu diesem Problem immer gleich geblieben. Ihren Prinzipien treu, hat sie sich in der platonisch-aristotelischen Welt heimisch gefühlt, und diese empfing ihrerseits erstmalig von der christlichen Philosophie ihre volle Rationalität. Die mittelalterliche Philosophie hat die Schöpfunghierarchie immer so aufgebaut: der Mensch, der um erkannter Ziele willen handelt; darunter das Tier, das von empfundenen Zielen geleitet wird; darunter das Mineral, das der Einwirkung seiner Zwecke unterliegt, d. h. das ihnen unterstellt ist, ohne sie zu erkennen[24]. Über dem Menschen aber hat sie stets Gottes Platz anerkannt; sein Handeln, dem unseren transzendent, läßt sich nicht von bestimmten Zielen leiten, sondern setzt zugleich die Ziele und die Mittel ins Dasein, und zwar einzig, um sich den Geschöpfen zu erkennen zu geben und sie an seiner Seligkeit teilnehmen zu lassen.

Darum ist die christliche Welt nach der Auffassung des Mittelalters nicht nur ein sakramentales Universum, sie ist auch ein „gerichtetes" Universum. Beide Charakteristika zeigt die Welt in jeder Epoche ihrer Geschichte, wenn das christliche Denken sich selbst nur ganz ernst und tief genommen hat. Gemessen an dieser prinzipiellen Festigkeit des christlichen Weltbildes erscheinen die Revolutionen der Naturwissenschaft, durch die es gegangen ist, als nebensächlich und belanglos. Mag sich die Erde drehen oder nicht, mag sie der Mittelpunkt der Welt sein oder nicht, mögen sich ihre physikalisch-chemischen Kräfte immer fruchtbarer offenbaren: Nichts wird den christlichen

[24] Doch sollten wir gegen unseren Anthropomorphismus, gerade weil er unvermeidlich ist, kritisch sein. Es gibt heute weder naturwissenschaftliche noch philosophische Gründe, eine *bewußte* Zielstrebigkeit in den anorganischen oder in den vernunftunbegabten organischen Wesen anzunehmen. Zielstrebigkeit tritt erst da auf, wo Erkenntnis ist, d. h. es gibt „embryonale" Zielstrebigkeit bei den Tieren und volle, klare Zielstrebigkeit beim Menschen. Wenn nun der Mensch als das Subjekt der *bewußten* Zielstrebigkeit die Ursache der *unbewußten* Zielstrebigkeit sucht, versteht er diese naturnotwendig als Analogon seiner eigenen bewußten Zielstrebigkeit. Im Verhältnis Gott—Mensch aber handelt es sich dann um eine Proportionalitäts-Analogie: Gott verhält sich zu seiner Zielstrebigkeit wie wir zu der unseren, aber wir wissen eben nicht, *wie* er zu seiner Zielstrebigkeit steht, wir wissen nur, daß er *selbst* diese Zielstrebigkeit *ist*. Diese unsere Unkenntnis hat man oft außer acht gelassen und geglaubt, Gottes Zielstrebigkeit aufspüren zu können; darum hat man Gott „Absichten" unterschoben, manchmal vernünftige, aber eben unsichere, manchmal auch solche, die schon vom rein menschlichen Standpunkte aus absurd waren. In diesem Punkte aber hat die mittelalterliche Lehre von der Zielstrebigkeit *nicht* gefehlt.

Denker davon abbringen, daß die Dinge letztlich Spuren Gottes sind, gewissermaßen Fußstapfen des Schöpfers, die von seinem Gange durch die Welt herrühren. Pascal war sicher kein Laie in den Naturwissenschaften, er wird gewußt haben, was eine naturwissenschaftliche Erklärung ist; und doch wagte er mitten im 17. Jhdt. und nach Descartes zu schreiben: „Jedes Ding hütet irgendein Geheimnis; jedes Ding ist ein Schleier, der Gott verhüllt[25]." Die teleologische Sicht ist also eine unmittelbare Folgerung aus dem Schöpfungsbegriff, so daß der Begriff der Zielursache seinen vollen Sinn überhaupt erst in einer Welt bekommt, die aus der Freiheit des Gottes des Alten Testamentes und des Evangeliums entspringt. Denn wirkliche Zielstrebigkeit gibt es nur, wenn eine *Vernunft* am Anfang der Dinge steht und wenn es die Vernunft einer *schöpferischen* Person ist[26]. Den Begriff Person werden wir später noch betrachten; jetzt müssen wir erst die besondere Natur dieser aus der Allmacht des SEIENDEN geborenen Welt untersuchen, im besonderen die wesenhafte Gutheit, die ihr konsequent zuzusprechen ist.

[25] *B. Pascal.* Brunschvicg S 215.
[26] So Maine de *Biran.* Vgl M. d. Biran, sa vie et ses pensées, hsg. *E. Naville.* Paris 1857. S 349 (Journal intime vom 15. März 1821).

6. KAPITEL

DER CHRISTLICHE OPTIMISMUS

I. DIE GUTE WELT.

1. Das biblische Zeugnis: alles Erschaffene ist gut.
2. Die philosophische Konsequenz: auch die Materie ist gut.

II. DAS ÜBEL IN DER GUTEN WELT.

1. Das physische Übel Folge der Kontingenz.
2. Das moralische Übel;
a) die Sünde: freie Entscheidung für ein niederes Gut;
b) die Möglichkeit der Sünde: notwendige Folge der Kontingenz.

III. BEWERTUNG DER WELT NACH DER SÜNDE.

1. Die Natur weder zerstört noch verändert.
2. Christliche Weltbejahung.

Christentum ist nach der landläufigen Ansicht radikaler Pessimismus. Fordert uns die christliche Predigt nicht auf, an dieser Welt, der einzig sicher existierenden, zu verzweifeln, und lädt sie uns nicht ein, unser Hoffen auf eine andere Welt zu setzen, die vielleicht niemals existieren wird? Jesus Christus verkündigt unermüdlich den radikalen Verzicht auf die Güter dieser Welt; der hl. Paulus verdammt das Fleisch und preist die Jungfräulichkeit; die Wüstenväter, halb närrisch geworden in ihrem blinden Hasse gegen die Natur, leben ein Leben, das einer radikalen Verneinung aller sozialen und schlechthin menschlichen Werte gleichkommt; das Mittelalter, zum guten Schluß, kodifiziert gewissermaßen die Regeln der Weltverachtung, des contemptus mundi, und übernimmt ihre metaphysische Begründung: Die Welt, von der Sünde infiziert, ist bis in die Wurzeln verdorben; weil also im Wesen schlecht, ist sie zu fliehen, zu verneinen, zu zerschlagen. Petrus Damiani und Bernhard verdammen alles, was als natürlicher Wert Geltung beansprucht; auf ihr Wort fliehen Tausende von Jungmännern und Jungfrauen in die Einsamkeit oder folgen St. Bruno in die Einöde der Chartreuse; anderswo lösen sich ganze Familien auf; auf sich selbst gestellt, nützen die Familienmitglieder ihre Freiheit nur, um körperliche Abtötung zu üben, die Sinne zum Schweigen zu bringen und ihr vernünftiges Denken, das sie doch erst zu Menschen macht, zu unterbinden. „Ubi solitudinem fecerunt, pacem appellant, sie flüchten in die Einsamkeit, und das nennen sie Frieden!" Solch unsinniges Verlangen ganzer Generationen nach dem Nichts, ist es nicht die gewohnte Frucht der christlichen Predigt? Hingegen die Verneinung solcher Verneinung, der Verzicht auf solchen Verzicht, sind sie nicht eine der wesentlichen Thesen des modernen Weltgefühls? Bejahung der Natur, Vertrauen in den inneren Wert all ihrer Erscheinungen, die Überzeugung von ihrem unaufhaltsamen Fortschritt — vorausgesetzt, daß wir das Gute an ihr sehen und das Beste daraus machen —, mit einem Wort, Bejahung der absoluten Gutheit der Welt und des Lebens, darin besteht der moderne Optimismus und sein radikaler Gegensatz zum christlichen Pessimismus. Die Renaissance hat uns die griechischen Götter wiedergeschenkt,

oder doch den Geist, aus dem sie geboren sind; gegen Pascal gilt uns Voltaire[1] und gegen Bernhard v. Cl. stellen wir Condorcet.

Über die vollkommene Heiterkeit der griechischen Welt wäre wohl etliches zu sagen, doch weil uns die Grenzen ihres Optimismus auf einer mehr philosophischen Ebene wahrscheinlich besser aufgehen werden, ist hier noch nicht der rechte Ort, darüber zu verhandeln. Etwas anderes aber ist schon jetzt zu sagen: man darf nicht ausschließlich die Heroen des inneren Lebens befragen, wenn man die Mittellinie des christlichen Lebens ausmachen will. Bisweilen ist es geradezu gefährlich, ihren Bescheid einzuholen, ohne ihn am christlichen Dogma zu messen, auf das sie selbst sich berufen und mit dessen Maßstäben allein es gelingen kann, auch ihr Tun und Lassen richtig einzuordnen. So groß Bernhard auch ist und so wenig wir Pascal missen können, sie allein wiegen die lange Tradition der Kirchenväter und mittelalterlichen Philosophen nicht auf. Hier wie sonst sind die Kronzeugen Augustin, Bonaventura, Thomas, Duns Scotus und nicht zuletzt die Hl. Schrift, an der sich alle orientieren.

I. DIE GUTE WELT

1. Das biblische Zeugnis: alles Erschaffene ist gut

Im 1. Kapitel der Genesis nämlich entdeckt man schon den Satz, der für immer die unverrückbare Grundlage dessen bleiben wird, was ich den „christlichen Optimismus" nennen möchte. Wir stehen da im Angesichte der jungen Schöpfung, und in dieser bedeutungsvollen Situation versichert uns der Schöpfer selbst, bei Betrachtung seines Werkes am Abend jedes

[1] *Voltaire* hielt dafür, daß Pascal seine Pensées geschrieben habe, „um den Menschen in ein häßliches Licht zu setzen" (Premières remarques sur les Pensées de M. Pascal, 1728) und daß „er dem *Wesen* unserer Natur zur Last legt, was nur *einige* Menschen an sich haben". Voltaire hätte recht, wenn Pascal nicht unterschieden hätte — was er noch deutlicher hätte tun sollen — zwischen dem *Wesen* des Menschen, das gut ist, und seinem *Stand,* der infolge der Erbsünde schlecht ist. Voltaire begreift den Fragepunkt sehr wohl, und darum polemisiert er gegen die Erbsünde auch am meisten. Er selbst vertritt übrigens nur einen recht gemäßigten Optimismus, was aus der Art ersichtlich wird, wie er einen „glücklichen Menschen" beschreibt. „Von dieser Art glücklicher Menschen gibt es eine ganze Menge. Mit den Menschen ist es wie mit den Tieren; der eine ißt und schläft mit seiner Mätresse, der andere dreht den Bratspieß und ist auch zufrieden, der dritte bekommt einen Wutanfall und wird erschossen." Der Schluß seines später entstandenen Poème sur le désastre de Lisbonne (1750) ist ein Protest gegen den Leibnizischen absoluten Optimismus und kommt dem christlichen Optimismus nahe.

Tages, daß *er* es geschaffen habe und daß es eben darum gut sei: Et vidit Deus, quod esset bonum. Als Gott dann am Abend des Sechsten Tages sein Gesamtwerk mit einem einzigen Blicke umspannt, kann er sich ein letztes Mal das gleiche Zeugnis ausstellen und bekunden, seine Schöpfung sei sehr gut: „Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona; Gott sah all sein Werk, und es war sehr gut (Gen 1,31)." Schon zur Zeit des Irenäus ist dies Wort der Eckstein des christlichen Optimismus. Auch dies Schriftwort war keine Metaphysik, genau so wenig wie die anderen, aber es war eine Waffe gegen viele Metaphysiken, solange es noch keine christliche Metaphysik gab: Mit diesem Wort waren sofort alle gnostischen Sekten als antichristlich abgetan, die die Verantwortung für die Schöpfung auf einen niederen Demiurgen abwälzen wollten, um Gott leichter von dem Vorwurfe zu reinigen, er habe eine schlechte Welt erschaffen. Die Welt ist das Werk eines *guten* Gottes und kann nicht als Ergebnis irgendeines Ur-Irrtums, irgendeines Falles, einer Unkenntnis oder einer Untreue erklärt werden[2]. Vielmehr begreift und sagt Irenäus ganz klar, daß der christliche Optimismus eine notwendige Folgerung aus dem christlichen Schöpfungsbegriff ist. Ein guter Gott, der alles aus nichts schafft und seinen Geschöpfen ungeschuldet nicht nur ihr Dasein, sondern auch ihre Ordnung gibt, duldet zwischen sich und seinem Werke keine vermittelnde, d. h. keine ihm untergeordnete Ursache[3]. Er allein hat die Welt geschaffen, er allein übernimmt die volle Verantwortung dafür. Er kann sie übernehmen, denn sie ist gut. Bleibt nur die Frage, ob und wie diese Gutheit philosophisch bewiesen werden kann.

2. Die philosophische Konsequenz: auch die Materie ist gut

Dies Problem gehörte bekanntlich zu jenen, die den jungen Augustin sehr gequält haben. Auch er begegnete zuerst dem Gnostizismus in der Form des manichäischen Dualismus, doch tat er ihn wieder von sich und trat nach einiger Zeit der Gefolgschaft aus der Sekte aus[4]. Aber wenn auch vom Gnostizismus Manis befreit, war er doch noch nicht jeder Schwierigkeit enthoben; noch immer fragte er sich, wie man das Übel in einer

[2] *Irenäus*, Adv. haereses III, 25,5 und V, 18,2; BKV S 319/320 und S 523/524.
[3] AaO I, 22,1; S 67. — II, 10,4; S 118. — II, 30,9; S 192—194. — II, 26,3; S 174/175.
[4] *Augustin*, Confessiones IV, 15,25/26. — VII, 3,4/5. — VII, 5,7.

von Gott erschaffenen Welt erklären könne. Wenn Gott nicht ist, woher das Gute? Doch wenn Gott ist, woher das Übel? Plotin wußte auf diese Frage eine Antwort, die mit ihren ersten Ansätzen zwar weit in die griechische Überlieferung hinaufreichte, aber wahrscheinlich erst unter dem Einfluß eben des von ihm so oft bekämpften Gnostizismus bei ihm festere Formen angenommen hatte. Warum sollte nicht die *Materie* das Prinzip des Bösen sein? Das Sein ist das Gute, also ist notwendig das Gegenteil des Seins das Übel. In gewissem Sinne also ist die Materie ein Nichtseiendes, aber ihr Nichtsein ist, genau genommen, ein platonisches Nichtsein, d. h. nicht eine Nicht-Existenz, sondern ein Nicht-Gutsein. Darum kann Plotin beides behaupten, nämlich die Materie sei Nichtseiendes, und doch auch, sie sei Realprinzip des Bösen[5]. Welche Versuchung für den jungen Augustin, der Plotin so hohe Bewunderung zollte! Das Übel liegt in der Materie, und diese ist fast das Nichts: sind damit nicht die notwendig der Welt mitgegebenen Unvollkommenheiten am einfachsten erklärt? Und warum sollte man einer so glatten Lösung nicht beipflichten?

Weil es überhaupt keine Lösung ist! Die Antwort Plotins stimmt durchaus zu seinem ganzen System, denn sein Gott ist kein Schöpfergott im alttestamentlichen und christlichen Sinne des Wortes. Er ist nicht verantwortlich für die Existenz der Materie und also auch nicht für ihre Natur; sie kann böse sein, ohne daß er selbst böse ist. Augustins Gott aber ist ein *Schöpfergott*, und was könnte man zu seiner Entlastung sagen, wenn er die Materie schlecht geschaffen oder sie, wenn so vorgefunden, auch nur schlecht belassen hätte[6]! Aus dieser Problemstellung heraus gelingt es Augustin schnell, die philosophischen Prinzipien Plotins, die er im Lichte der biblischen Offenbarung durchdenkt, als ungenügend zu erweisen[7]. Eine erschaffene schlechte

[5] *Plotin*, Enneaden I, 8, besonders Kap. 10—15. Plotins Schriften, übs. Richard Harder. Leipzig 1930—1937 (Phil. Bibl. 211a—215a). Bd V, S 108 ff, besonders S 120 ff. — Über Plotins Lehre vom Übel und den Gegensatz zur Lehre Augustins vgl *R. Jolivet*, Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Paris (Vrin) 1931. S 102—111.

[6] *Augustin*, Confessiones VII, 5,7.

[7] AaO VII, 11,17—16,22. Augustin wird gewöhnlich dahin verstanden, als wolle er sagen, er verdanke die Erkenntnis von der Gutheit alles Existierenden (VII, 12,18) der Lektüre der Platoniker. Aber von VII, 9,15 ab handelt es sich um Kenntnisse, die er seinem eigenen Nachdenken und der Gnade verdankt. Nicht also Plotin, sondern Gott war hier sein Führer.

Materie: das wäre ein in christlicher Weltschau unmöglicher und bis in die Formulierung widerspruchsvoller Pessimismus. Sehen wir also zu, wie dieser religiöse Optimismus sich in einen metaphysischen Optimismus wandelt; um zu erfahren, wie das vor sich geht, brauchen wir Augustin nur nach seinem Schlüsselwort zu fragen. Es steht wieder einmal im Exodus.

Augustin hat erstaunlich klar erkannt und zum Ausdruck gebracht, daß die Materie selbst dann nicht als schlecht betrachtet werden darf, wenn man in ihr nur das Prinzip der Möglichkeit und Unbestimmtheit sehen will. Denken wir sie einmal auf ihr Minimum reduziert, gänzlich ohne Form und ohne jede Qualität: sie bleibt wenigstens eine gewisse *Befähigung* zur Form, eine Geeignetheit, die Form zu empfangen. Das ist zwar wenig, aber doch mehr als nichts. — Gehen wir einen Schritt weiter! Gut werden können heißt nicht sehr gut sein; aber es heißt schon gut sein, und auf keinen Fall heißt es schlecht sein. Weise sein ist besser als weise sein können, aber weise werden können ist schon eine Qualität[8]. Solche dialektischen Gründe besagen ohne Zweifel für sich allein schon etwas, aber ihre ganze Bedeutung erhalten sie erst in Verbindung mit jenem Grundgedanken, aus dem heraus Augustin sie überhaupt findet und mit dessen Hilfe er sie in das Gesamt der christlichen Philosophie einordnet. Er lautet: Ist die Materie gut, dann ist sie sicher Gottes Werk, und darin irren die Manichäer; umgekehrt aber, ist sie Gottes Werk, dann ist sie sicher gut, und darin irrt Plotin. „Erhabenes und göttliches Wort, das unser Gott zu seinem Diener gesprochen: ‚Ich bin der Seiende', und: ‚Sprich zu den Söhnen Israels: Der Seiende schickt mich zu Euch' (Ex 3,14). Denn er selbst *ist* wahrhaft, weil er unveränderlich ist. Jede Veränderung nämlich bewirkt, daß das, was war, nicht mehr ist; derjenige also *ist* wahrhaft, der unveränderlich ist. Die übrigen Dinge sind von ihm geschaffen worden, und jedes hat nach seiner Art von ihm das Sein empfangen. Den Gegensatz zum SEIENDEN kann also nur das Nichtseiende bilden. Daraus ergibt sich: wie alles Gute durch ihn existiert, ebenso existiert durch ihn jede Natur, denn jede Natur ist gut. Kurz gesagt: jede Natur ist gut, und jedes Gute kommt von Gott; also

[8] *Augustin,* De natura boni 18; PL 42,556/557. Weitere Texte bei *Jolivet* (Anm 5). Über die Gutheit der Materie bei *Thomas* vgl Quaest. disp. de malo I, 2, Resp.

kommt jede Natur von Gott[9]." Auf diesem Grundgedanken also steht die christliche Lehre von der inneren Gutheit alles Existierenden. Dasselbe Prinzip macht uns aber auch das Übel verständlich, das sich in der Natur findet; denn das Christentum leugnet das Übel nicht, aber es weist seinen negativen, akzidentellen Charakter auf und gibt dadurch der Hoffnung Raum, daß es zu überwinden ist.

II. DAS ÜBEL IN DER GUTEN WELT

1. Das physische Übel Folge der Kontingenz

Sicher ist, daß alles von Gott Geschaffene gut ist. Ebenso sicher ist, daß alles Seiende nicht *gleich* gut ist. Es gibt Gutes und Besseres, und wenn es Besseres gibt, gibt es Weniger-Gutes; das Weniger-Gute aber ist in gewissem Sinne ein Übel. Zweitens ist die Welt der Ort ständigen Werdens und Vergehens in der unbelebten wie in der belebten Natur. Dieses relative Tieferstehen einerseits und dies Vergehen anderseits ist das, was man das „physische Übel" nennen kann. Wie ist zu erklären, daß es solches physisches Übel in der Welt gibt?

Was die zwischen den Geschöpfen zu beobachtenden Ungleichheiten angeht, so ist es doch wohl mißbräuchlich, sie als „Übel" zu bezeichnen. Wenn die Materie gut ist, kann jedes Seiende mit Recht gut genannt werden, denn es ist nicht nur in sich wirklich gut, sondern auch sein Weniger-Gutsein kann zur höheren Vollkommenheit des Ganzen, in das es gehört, gefordert sein. Viel wichtiger aber ist es, zu betonen, daß die Beschränktheit und die Veränderlichkeit, die uns an vielen Dingen der Natur mißfallen, dem Zustand des Geschöpfseins metaphysisch inhärieren. Denn angenommen auch, alle Geschöpfe ständen auf einer Stufe und seien in ihrer Seinsweise unveränderlich, sie wären doch beschränkt und in ihrem Sein radikal kontingent. Mit einem Worte, die Dinge sind aus dem Nichts erschaffen, und das will besagen, einerseits, daß sie sind und gut sind, weil sie *erschaffen* sind, anderseits, daß die Veränderlichkeit zu ihrem Wesen gehört, weil sie aus dem *Nichts* sind. Versteift sich deshalb jemand darauf, den als unumstößliches Gesetz die Natur beherrschenden Wechsel als Übel zu bezeichnen, so ist ihm zu entgegnen, daß die Geschöpfe notwendig veränderlich sind und daß nicht einmal Gott diese Notwendigkeit von ihnen nehmen kann; denn Veränderlichkeit ist im Grunde

[9] AaO 19; PL 42,557. Diese Auffassung ist natürlich Gemeingut der christlichen Philosophen geworden. Vgl z. B. *Thomas,* De malo I, 1, Sed contra: Praeterea, Joan. I, 3 dicitur...

nichts anderes als Geschöpflichkeit. Natürlich kann die göttliche Allmacht die *Wirkungen* dieser Geschöpflichkeit aufheben; Gott kann im Sein erhalten und erhält im Sein, was er ins Sein gesetzt hat; wenn er wollte, könnte er sogar alle Dinge unbegrenzt lange im gleichen Zustande verharren lassen, aber solche Dauer und solche Unveränderlichkeit wären nur geborgt; alles, was kraft des Schöpfungsaktes da ist und kraft einer fortwährenden Schöpfung dauert, kommt über eine radikale Kontingenz nicht hinweg und ist darum ständig von der Gefahr des Rückfalles ins Nichts bedroht. Ob ihrer Eignung, nicht zu sein, streben die Dinge gewissermaßen zum Nichtsein zurück[10]; alles von Gott Geschaffene wird nur durch Gottes Schöpferkraft vor dem Vergehen bewahrt; mit einem Wort, als eigentliche Wurzel der Veränderlichkeit der Dinge hat die Kontingenz ihrer Existenz zu gelten.

Mit der Annahme dieser Konsequenz, der sich die christliche Philosophie nicht entziehen kann, fällt man durchaus nicht auf den Standpunkt Plotins zurück, für den die Materie schlecht ist, noch auf den Standpunkt des Aristoteles, für den die Materie schuld ist an der Kontingenz und der Unordnung der Welt. Schon zur Zeit des Urchristentums meint die Metaphysik des Exodus nicht die Qualität, sondern die Existenz. Veränderung ist nicht an eine bestimmte Klasse von Seiendem, an das materielle Seiende gebunden, sondern ist einfach mit dem Seienden gegeben. Darum ist auch Form und Akt alles Seienden der Veränderlichkeit genau so unterworfen wie die Materie, und faktisch kommt das eigentliche Übel nicht durch die Materie, sondern durch eine unglückliche Initiative des *Geistes* in die Welt. Nicht der Leib hat den Geist zur Sünde verführt, sondern der Geist hat den Leib zu Tode gebracht. Im Christentum bekommt das Problem also einen ganz neuen Sinn: alles, was nur durch die Schöpfung ins Sein treten kann, schwebt beständig in der Möglichkeit des „Vergehens". Möglichkeit wohlgemerkt, nichts mehr; ungefährliche Möglichkeit im Bereiche des Physischen, wo die Natur keine Verantwortung für sich trägt; handgreiflich gefahrvolle Möglichkeit aber im Bereich des Sittlichen, d. h. beim Engel und Menschen, weil ihr Schöpfer sie an seiner

[10] *Augustin,* De natura boni 10; PL 42,554/555. Vgl Enchiridion 11/12; PL 40,236/237.

göttlichen Weltregierung beteiligt und will, daß sie mit ihm gegen das „Vergehen“ wachen.

Indem Augustin so die Möglichkeit des physischen Übels direkt aus der Kontingenz des Erschaffenen erklärte[11], bereitete er von langer Hand her eine der bedeutendsten metaphysischen Errungenschaften des Mittelalters vor. Wenn Thomas beweist, daß nicht die Zusammensetzung aus Materie und Form, sondern die aus Wesen und Existenz das Geschöpf radikal vom Schöpfer unterscheidet, so ist das nur die endgültige Formulierung des augustinischen Gedankens. Und zwar hatte Augustin schon ziemlich ganze Arbeit getan, denn seine gesamte Metaphysik des Übels ist, fast so wie sie war, von Thomas und Duns Scotus übernommen worden. Aus dem von Augustin entworfenen Grundgedanken ergibt sich nämlich folgendes: Wenn man sich entschließen kann, das physische Übel als eine positive, jedem und jeglichem Seienden inhärierende Qualität zu betrachten, dann ist das *eigentliche* Übel, streng logisch gedacht, nicht mehr etwas zur Natur Gehöriges, kein Seiendes mehr. Denn das physische Übel läßt sich alsdann als ein Weniger-Gutes, also prinzipiell als ein Gutes, verstehen. Damit ein Ding weniger gut sei, muß es noch gut und folglich ein Seiendes sein, denn wenn die Gutheit gänzlich verschwände, würde auch das Sein verschwinden[12]. Aber noch mehr! Selbst wenn man das Übel als das Nichtvorhandensein eines Gutes, das existieren müßte, versteht, so hat doch auch dieses Nichtvorhandensein nur Sinn in Hinsicht auf das positive Gut, das seiner eigenen Vollkommenheit entbehrt[13]. Allem Anschein nach ist das Übel nur ein Gedankending, eine nur in Hinsicht auf positive Beziehungspunkte sinnvolle Negation, etwas zutiefst Irreales, determiniert und gleichsam allseitig umschlossen vom Guten, das ihm die Grenzen zieht. Man kann also sagen, der Träger des Übels sei das *Gute;*

[11] *Augustin,* Contra Secundinum manichaeum 8; PL 42,584. Besonders Duns Scotus hat diesen Gedanken Augustins weitergedacht, und zwar im vollen Bewußtsein der Kluft, die hier zwischen Aristoteles und dem Christentum liegt. Vgl *Duns Scotus,* I Ox.-Garcia 8,5,2; I, S 647.

[12] *Augustin,* Enchiridion 12; PL 40,236/237. Vgl De natura boni 6; PL 42,554.

[13] *Augustin* definiert das Übel als Verderbung des Maßes, der Ordnung und der Schönheit der Geschöpfe. De natura boni 3; PL 42,553. Die corruptiones nennt Augustin kurz danach (16; PL 42,556) auch privationes. Die Terminologie wird endgültig fixiert von *Thomas,* Summa theol. I, 48,1, ad 1. De malo I, 1, Resp.

man möchte jenes fast auf dieses zurückführen, so, als ob das nichtseiende Übel nur im Hinblick auf das seiende Gute subsistiere und gedacht werden könne[14]. Augustin ist bisweilen so weit gegangen; *noch* weiter darf man den Optimismus allerdings nicht treiben, oder der Begriff des Übels verliert allen und jeden Sinn, womit das Problem dann aufgelöst, aber nicht gelöst wäre. Das Problem ist nun einmal da, man kann es nicht wegleugnen, schon gar nicht im Bereich des Sittlichen.

Solange man aber bei den unvernünftigen Wesen stehen bleibt, haben die Begriffe Glück und Unglück noch keinen Sinn. Für die unvernünftigen Wesen bedeutet es also wenig oder nichts, daß die einen mehr oder weniger vollkommen sind als die anderen, und daß die meisten von ihnen sogar dazu bestimmt sind, zu vergehen und anderen Platz zu machen. Noch viel weniger bedeutet dieser Zustand etwas für die Welt als solche, denn wo ein Gut zugrunde geht, ist ein anderes schon da. Oder vielmehr umgekehrt, diese Möglichkeit bedeutet *viel* für die Welt als Ganzes genommen, denn weit entfernt, etwas zu verlieren, gewinnt sie dabei an Schönheit und Vollkommenheit. Die schwächeren Wesen machen den stärkeren Platz, und in dieser Aufeinanderfolge liegt eine Harmonie, die selbst der Tod der untergehenden Individuen nicht zu stören vermag, sondern erst recht fördert. Eine solche Welt ist wie eine wohlgemessene Rede; man nennt sie schön, weil alle Silben und Laute sich so ablösen, als ob eben in ihrem Werden und Vergehen die Schönheit der Rede bestände. Also erklärt sich, um mit Augustin zu sprechen, alles sogenannte physische Übel aus der Harmonie einer Summe von positiven Gütern; oder, um mit Thomas zu sprechen, das Nebeneinander von vergänglichen und unvergäng-

[14] *Augustin,* Enchiridion 14; PL 40,238, zitiert von *Thomas,* Summa theol. I, 48,3, Resp. und von *Duns Scotus,* Reportata Parisiensia, II, 34. Augustin denkt den Grundgedanken mit einer von Großmut diktierten Unerbittlichkeit zu Ende, d. h. bis ins Paradoxe, denn schließlich behauptet er, was gut sei, sei böse, und was böse, sei gut. Enchiridion 13; PL 40,237. Thomas rückt diese Terminologie in seiner Summa zurecht (I, 48,3, ad 3). Aus dieser Lehre ergeben sich weitreichende Konsequenzen, denn wenn alles Seiende gut ist, ist sogar der Akt der Sünde, insofern er *Akt* ist und abgesehen von seiner Difformität, gut, und seine Ursache ist Gott (vgl Thomas, De malo III, 2, Resp.). Sogar der Teufel ist gut, wenigstens insofern er *ist* (Thomas aaO XVI, 2, Sed contra) *Scotus Eriugena* hat diesen christlichen Gedanken von der Gutheit des Seienden dadurch ins Extrem getrieben, daß er behauptet, alle Geschöpfe würden am Ende die Unversehrtheit ihrer natürlichen Gutheit wiedererlangen.

lichen Wesen in der Welt steigert ihre Vollkommenheit und Schönheit[15]. Hingegen kompliziert sich das Problem offenbar sofort beträchtlich, wenn es statt der unvernünftigen die vernünftigen Wesen betrifft, denn diese erkennen ihr Schicksal und leiden daran; was in der übrigen Natur nur Mangel oder Vergängnis ist, empfinden sie als Schmerz. Damit stehen wir also vor dem Problem des moralischen Übels, d. h. vor dem Problem des menschlichen Leides samt seinen physischen Bedingungen Schmerz, Krankheit, Tod. Wir brauchen zu einer Lösung keine neuen Prinzipien, aber wir werden unsere bisherigen Leitsätze schärfer fassen müssen und dann sofort sehen, daß eine Lösung möglich ist.

2. Das moralische Übel

a) die Sünde: freie Entscheidung für ein niederes Gut

Erinnern wir uns zunächst daran, daß der Mensch als vernünftiges Wesen ein hohes Gut ist, d. h. nicht nur in sich, sondern auch ob all dessen, was ihn als Endbestimmung erwartet, ganz besonders ob der Seligkeit, deren er fähig ist. Nach Gottes Bilde erschaffen ist er, um ein Wort Bernhards zu gebrauchen, celsa creatura in capacitate majestatis, das für die Gemeinschaft mit Gott am meisten befähigte Geschöpf[16]. Die Befähigung zu einem Leben der Gemeinschaft mit Gott setzt Erkenntnisvermögen, die Befähigung zum Genusse dieser Gemeinschaft setzt Willen voraus. Ein Gut besitzen heißt soviel wie ihm anhangen und sich seiner durch einen Willensakt bemächtigen. Ein zum Besitze des höchsten aller Güter, zur Teilnahme an der göttlichen Seligkeit befähigtes Wesen erschaffen, heißt also ein willenbegabtes Wesen erschaffen, und weil nun das Wollen dessen, was erkannt ist, Freiheit bedeutet, so konnte der Mensch unmöglich zur Seligkeit berufen werden, ohne daß ihm Freiheit zuteil wurde. Freiheit ist ein herrliches[17], aber auch ein furchtbares Geschenk, denn wer imstande ist, das höchste aller Güter zu besitzen, ist es auch zu verlieren imstande. Augustin hat oft diesen einzigartigen Zustand der menschlichen Freiheit mit den ihr eigenen unbeschränkten Möglichkeiten zu Hoheit und Niedrigkeit beschrieben: In einer Welt, darin alles Seiende als Seiendes gut ist, ist die Freiheit ein hohes Gut; es gibt geringere

[15] *Augustin,* De natura boni 8; PL 42,554. Vgl auch *Thomas,* Contra Gent. III, 71 und Summa theol. I, 48,2.

[16] *Bernhard* v. Cl., In Cant. Cant., sermo 80, art. 5.

[17] Bernhard erhebt die menschliche Freiheit so hoch, daß er sie nahe an die göttliche Freiheit heranrückt. Vgl De gratia et libero arbitrio IX, 28.

Güter, aber auch höhere sind denkbar. Die Tugenden z. B. sind höhere Güter als der freie Wille, denn von der Mäßigung oder der Gerechtigkeit kann man keinen schlechten Gebrauch machen, den freien Willen aber kann man mißbrauchen. Der freie Wille ist also zwar ein Gut, ist notwendige Bedingung für den Besitz des höchsten Gutes, ist aber nicht die dafür hinreichende Bedingung; alles hängt davon ab, wie der Mensch dies Gut gebraucht, und selbst in diesem Gebrauch ist der Mensch noch frei[18].

In der Ursünde aber hat der Mensch nun schlechten Gebrauch von diesem Gut gemacht. Veränderlich wie jedes Geschöpf, ausgestattet mit freiem Willen und folglich imstande, abzufallen, ist der Mensch wirklich abgefallen[19]. Nicht darin bestand sein Vergehen, daß er ein in sich *schlechtes* Objekt erstrebt hätte, denn schon der Begriff eines solchen ist widerspruchsvoll; vielmehr hat er das Bessere verlassen für das, was nur gut war: Iniquitas est desertio meliorum[20]. Für Gott geschaffen, hat der Mensch doch sich Gott vorgezogen und dadurch das moralische Übel in die Welt gebracht, d. h. er hätte es hineingebracht, wenn das erste Böse nicht schon durch den höchsten der Engel geschehen wäre. Das moralische Übel hat in christlicher Schau von vornherein ein ganz besonderes Wesen, durch das es sich von dem moralischen Übel der griechischen Philosophie tiefgehend unterscheidet. Wenn der christliche Mensch die Ordnung verkehrt, versagt er sich nicht nur den Forderungen seiner vernünftigen Natur und vergreift sich nicht nur an seiner Humanität, wie in der aristotelischen Ethik; er setzt durch einen Fehltritt auch nicht nur sein Schicksal aufs Spiel, wie in den platonischen Mythen; er trägt vielmehr die Unordnung in die göttliche Ordnung und gibt das schmerzliche Schauspiel eines Seienden, das sich im Aufstand befindet gegen den SEIENDEN. Deshalb hat das moralische Übel in der christlichen Philosophie einen besonderen Namen, der auf alle durch den ersten ausgelösten Fehltritte übergeht: „Sünde". Ein Christ gebraucht dieses Wort, um anzudeuten, daß das moralische Übel, wie er es sieht, weil ein freier Wille es in eine erschaffene Welt trug, unmittelbar die

[18] *Augustin*, De lib. arbit. III, 19,50; PL 32,1267/68. Vgl Retract. I, 9,6; PL 32,598.

[19] *Augustin*, Enchiridion 23,8; PL 40,244. Die Lehre Augustins faßt einer seiner mittelalterlichen Schüler, *Bonaventura*, sehr gut zusammen: Breviloquium III, 1; V, 231.

[20] *Augustin*, De natura boni 20; PL 42,557. Vgl 34; 562.

fundamentale Abhängigkeitsbeziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf in Frage stellt. Das so leichte, man möchte sagen belanglose Verbot Gottes, daß der Mensch ein einziges, dazu noch vollkommen unnützes unter den ihm zur Verfügung stehenden Gütern des Paradieses nicht gebrauchen durfte, war nur das sinnfällige Zeichen für diese radikale Abhängigkeit des Geschöpfes. Achtete der Mensch das Verbot, so anerkannte er diese Abhängigkeit, durchbrach er es, so leugnete er diese Abhängigkeit und erklärte, was für das Geschöpf gut sei, sei besser als das göttliche Gut selbst. Durch jede Sünde aber erneuert der Mensch diesen Akt der Empörung und gibt sich vor Gott den Vorzug; durch diese Bevorzugung seiner selbst trennt er sich von ihm; durch diese Trennung begibt er sich des einzigen Zieles, das ihn glücklich machen kann, und stößt sich ins Unglück. Vom moralischen Übel läßt sich also sagen, es sei in jedem Falle entweder Sünde oder Folge der Sünde[21]. Denn durch die Sünde verkehrte der Mensch seine Seele, unterwarf seine Vernunft der Begierde, gab im Geistigen dem Unten Macht über das Oben und brachte dadurch auch den Leib, der durch die Seele lebt, aus der Ordnung. Die konstitutiven Elemente seines natürlichen Seins hielten sich nicht mehr das genaue Gleichgewicht, so wie die Unordnung in ein Haus zieht, sobald sie ins Herz des Hausherrn Eingang findet. Die Begierlichkeit, d. h. die Empörung des Fleisches wider den Geist, die Gebrechen, die Krankheiten und der Tod sind die Übel, die als natürliche Folgen seines Fehltrittes über den Menschen hereingebrochen sind: „Omne quod dicitur malum, aut peccatum est, aut poena peccati, jedes Übel ist entweder Sünde oder Strafe der Sünde." Dies Wort Augustins denkt nur das Wort des hl. Paulus zu Ende: „Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors; durch einen Menschen drang die Sünde

[21] *Augustin*, De genesi ad litteram I, 3; PL 34, 221. *Thomas* wiederholt Augustins Auffassung in Summa theol. I, 48,5. Resp. An anderer Stelle aber (De malo I, 4, Resp.) präzisiert er diese Anschauung dahin, daß unter „Übel" dabei nur das *moralische* Übel mit seinen moralischen oder physischen Konsequenzen verstanden werden darf. Die Unterschiedlichkeit der physischen Wesen habe mit der Sünde nichts zu tun. Doch sind sich die christlichen Philosophen und Theologen nicht immer einig darüber, *was alles* zum physischen Übel zu rechnen sei. Ist z. B. die Wildheit mancher Tiere natürlich oder ist sie eine Unordnung, die im Gefolge der Sünde in die Natur eingebrochen ist? Theophil v. Ant. hält das zweite für richtig, desgleichen später Beda und Duns Scotus, Thomas aber das erste.

in die Welt und durch die Sünde der Tod[22]", und ist, wenn wir noch weiter zurückdenken, wie ein Echo auf die Genesiserzählung. Wieder einmal deckt die Offenbarung dem Menschen eine Tatsache auf, die er natürlicherweise nicht wissen kann, und weist seiner Vernunft den Weg.

b) die Möglichkeit der Sünde: notwendige Folge der Kontingenz

Hier ist also genau die Mitte des Problems, und wenn das Christentum diese seine Position zu halten weiß, hat es sicher mit dem denkbar höchsten Optimismus eine Welt gedeutet, aus der das Übel als Realität in keinem Falle wegzuleugnen ist. Die Einwände gegen diese Position haben denn auch nicht auf sich warten lassen; sie kamen natürlich vom Pelagianismus, und weil in ihnen ein echtes philosophisches Problem zum Ausdruck kommt, behandeln wir sie am einfachsten in ihrer ursprünglichen Form. Es geht dabei um die Frage, ob nicht auch in der christlichen Auffassung selbst noch ein Stück Manichäismus stecke. Nehmen wir mit Augustin einmal an, so argumentieren die Pelagianer, der Mensch sei nicht das Werk eines mehr oder weniger unvermögenden Demiurgen, er sei auch nicht bei seiner Geburt durch ein böses Prinzip verunreinigt worden, sondern habe einzig auf Grund seines freien Willens gesündigt; wenn er gesündigt hat, dann hat er es gewollt, hat er es aber gewollt, dann war sein Wille böse. Der Einwurf, sein Wille sei böse geworden, weil er es gewollt habe, hilft nichts, denn der Wille mußte schon böse sein, um es zu wollen. Wir drehen uns im Kreise, und es ist und bleibt absolut unberechtigt, eine Welt gut zu nennen, in die ein freier Wille durch sein bloßes Dasein allgemeine Unordnung bringt[23]. Man könnte also meinen, das Mani gegenüber so optimistische

[22] Röm 5, 12. — *Augustin,* Enchiridion 24/25; PL 40, 244/245. *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 85,5, Resp. und De malo V, 4. Für die Scotistenschule: *Montefortino* Ia IIae, 85,5. — Im allgemeinen sind die christlichen Denker der Auffassung, daß die Unsterblichkeit des Menschen nicht in einem natürlichen Anspruch begründet lag, sondern ihm außernatürlich (praeternatural) geschenkt wurde, und zwar so, daß sie von der Rechtheit seines Willens (justitia) abhing. Als der Mensch diese Rechtheit verlor, vernichtete er die Ordnung und brachte das ganze Gebäude seiner Natur aus den Fugen. Vgl *Theophil* v. Ant., Ad Autolycum II, 27; BKV, Frühchristl. Apologeten II, S 57. — Thomas entscheidet sich dahin, daß die Unsterblichkeit für die *Seele* natürlich war, aber für den *Leib* ein über Gebühr gegebenes Geschenk; darum ist für ihn die *Seele* nach dem Sündenfall noch unsterblich, der *Leib* nicht mehr.

[23] Mit dieser Schärfe ist der Einwand von dem Pelagianer Julian formuliert worden; *Augustin* gibt ihn offenbar unabgeschwächt wieder. Vgl Contra Julianum op. imperf. V, 60; PL 45, 1494.

Christentum stehe Pelagius gegenüber als Pessimismus da, oder es habe vielleicht sogar, durch Augustin, unbewußt einen Rest von Manichäismus behalten.

Greifen wir, um hier klar zu sehen, noch ein letztes Mal auf das Prinzip zurück, das diesen ganzen Fragenkomplex beherrscht, auf die Schöpfung. Doch zunächst: Erhoffen wir keine Lösung der Schwierigkeit von einer Wiederaufnahme der Frage, ob Gott unveränderliche Wesen hätte schaffen können; es wäre noch viel unmöglicher, als daß er viereckige Kreise erschaffen könnte. Die Veränderlichkeit gehört, wie wir sahen, genau so wesentlich zur Natur eines kontingenten Geschöpfes wie die Unveränderlichkeit zur Natur des notwendigen SEIENDEN. Beim Problem des moralischen Übels verschärft sich, sozusagen, diese Unmöglichkeit noch, denn das Prinzip der Veränderlichkeit gilt jetzt von der Natur eines *freien*, von Gott aus dem Nichts erschaffenen Wesens. Vorausgesetzt also, daß weder die Engel noch die Menschen jemals diese ihnen innewohnende Möglichkeit des Abfalles ergriffen hätten, sie wären trotzdem zutiefst veränderliche Wesen geblieben; wäre diese Virtualität auch nicht aktualisiert worden und würde ihre Aktualisierung gegebenenfalls durch Wirkung der göttlichen Gnade sogar moralisch unmöglich, sie wäre doch immer noch vorhanden als unauslöschliches Merkmal der Kontingenz dieser Wesen[24]. Soll also nicht rundheraus auf jeden Sinn des Begriffes Schöpfung verzichtet werden, dann ist zuzugeben, daß, wenn es in der erschaffenen Welt eine Klasse von freien Wesen gibt, die Möglichkeit des moralischen Übels ihr notwendiges Korrelat ist[25]. Aber dann stehen wir unausweichlich vor der anderen Frage: Warum erschafft Gott freie Wesen?

Weil sie nicht nur die vornehmste Zier, sondern nächst Gott sogar die Zielursache der Schöpfung sind. Gottes Geschöpfe, so sagten wir[26], sind erschaffen, um Zeugen seiner Herrlichkeit zu sein und dadurch an seiner Seligkeit teilzunehmen. Damit

[24] *Augustin*, aaO 1495.

[25] *Bonaventura* präzisiert als überzeugter Anhänger Augustins dessen Lehre noch dadurch, daß er einen defectus naturalis und einen defectus culpabilis unterscheidet. Der erste defectus ist nichts anderes als die dem Geschöpf notwendig anhaftende Veränderlichkeit; er ist keine Sünde, sondern die metaphysische Bedingung für die Möglichkeit der Sünde. Der zweite defectus ist die Sünde, aber er ergibt sich nicht *notwendig* aus dem ersten. Bonaventura, In II Sent. 34,1,2; II, 806/807.

[26] Kap. 5, S 115.

ihnen diese Seligkeit wirklich zu eigen werde, müssen sie sie wollen; um sie aber wollen zu können, müssen sie dieselbe auch ausschlagen können. Die gesamte physische Welt hat nur den Zweck, als Wohnung der geistigen Wesen zu dienen, die Gott erschafft und befähigt, an seinem göttlichen Leben teilzunehmen und mit ihm Gemeinschaft zu pflegen. *Müßten* nun diese Wesen notwendig sündigen, so wären sie Absurditäten, denn ihre Natur widerspräche kontradiktorisch ihrem Ziele; *könnten* sie hingegen nicht sündigen, so wären sie strikt unmöglich, denn sie wären unveränderliche Geschöpfe, d. h. verwirklichte metaphysische Widersprüche. Zwar ist die Befähigung zur Seligkeit *ohne* die Möglichkeit zu sündigen ein noch viel *höheres* Gut; es eignet Gott allein, und den Seligen *insofern,* als ihr freier Wille für immer in der Gnade befestigt ist; aber ein Zustand, in dem man nur zu *wollen* braucht, um der Unseligkeit zu entgehen und die Seligkeit zu gewinnen, ist doch schon ein übermittelmäßiges Gut[27]. Ich beabsichtige nicht, jemandem die christliche Antwort auf das Problem des Übels schmackhaft zu machen, denn man kann sie nicht bejahen, ohne zuerst die Seinsmetaphysik anzunehmen, mit der sie steht und fällt. Ich möchte lediglich versuchen, den durch und durch optimistischen Charakter dieser Antwort ins Licht zu setzen. Doch scheint es bedenklich, in diesem Optimismus noch weiter zu gehen als Augustin und seine Schule. Das Böse stammt nach ihnen immer aus einem Willen; dieser Wille ist nicht böse erschaffen; er ist nicht einmal für gut und böse gleich indifferent erschaffen; er ist gut erschaffen, so gut, daß er ohne sonderliches Bemühen nur weiterhin gut zu sein brauchte, um zu vollkommener Seligkeit zu gelangen. Die einzige, einem solchen Wesen drohende Gefahr ist die metaphysische, vom Zustande des geschöpflichen Seins nicht zu trennende Kontingenz; eine reine Möglichkeit ohne den geringsten Ansatz aktueller Existenz, die sich nicht nur niemals hätte aktualisieren brauchen, sondern auch niemals hätte aktualisieren dürfen[28]. Wenn man also auch Gottes weises Walten nicht in Rechnung setzt, das aus Bösem Gutes zu machen und die Folgen der Sünde durch die Gnade zu heilen weiß, wenn man also nur das Böse selbst meint, so ist wirklich zu sagen, daß das christliche Denken alles getan hat, um

[27] *Augustin,* Contra Julianum op. imperf. V, 60; PL 45, 1494/95.
[28] *Augustin,* aaO 1497.

aus dem Übel ein vermeidliches Akzidens zu machen und es an die Peripherie einer durch und durch guten Welt zu verweisen.

III. BEWERTUNG DER WELT NACH DER SÜNDE

1. Die Natur weder zerstört noch verändert

Was vom Ursprung des Bösen gilt, gilt auch vom Wert der Welt, nachdem das Böse durch die Ursünde darin Eingang gefunden hat. Die landläufige Vorstellung, die christliche Welt sei ihrer *Natur* nach durch die Sünde verdorben, verdankt ihre Verbreitung größtenteils dem Einflusse Luthers, Calvins und auch des Jansenius; aber wer das Christentum mit ihren Augen anschaut, sieht es ganz anders als der Thomismus oder selbst der authentische Augustinismus. Augustin wäre tatsächlich der letzte, der die Welt im Zustande der gefallenen Natur für wertlos erachten würde. Das wäre ihm von vornherein durch seine eigenen metaphysischen Prinzipien verwehrt. Denn da das Böse nur die Verderbnis eines Guten ist und nur an diesem Guten Bestand hat, gibt es Gutes, solange es Böses gibt. Zwar sind wir von jenem Grad der Ordnung, der Schönheit und des Maßes abgesunken, den Gott der Welt bei ihrer Schöpfung verliehen hat; aber die Sünde hat nicht *alles* Gute vernichtet, denn dann hätte sie alles *Seiende* vernichtet und die Welt hätte zu existieren aufgehört. In diesem Sinne kann das Böse die Natur nicht aufheben, ohne sich selbst aufzuheben; es wäre kein Träger mehr da, von dem man es aussagen könnte. So darf man sich nicht wundern, in den Werken Augustins wahre Lobeserhebungen über die gefallene Natur zu lesen. Er beweint, was wir verloren haben, aber er verachtet deswegen durchaus nicht, was uns verbleibt; selbst unser jetziger unglücklicher Zustand entbehrt in seinen Augen nicht der Großartigkeit. Da ist die menschliche Rasse, die fruchtbar genug bleibt, um die ganze Erde zu bevölkern; da ist der Mensch, opus ejus tam magnum et admirabile, Gottes großes, wunderbares Werk, dessen Geist aus dem Schlummer der Kinderjahre langsam erwacht und sich immer weiter entfaltet bis zu einer künstlerischen Betätigung, die das Licht des Geistes und der Vernunft in flutender Fülle verstrahlt. Wieviel Gutes und Tüchtiges muß doch noch im Menschen sein, daß er den Leib zu bekleiden lernte, den Ackerbau, die Gewerbe und die Schiffahrt erfand; daß er es zu einer Sprache, Dichtkunst, Musik und besonders zu einer Ethik brachte, die ihn auf den Weg seiner ewigen Bestimmung zurückführt! Die Schönheiten alles Seienden und auch des mensch-

lichen Leibes betrachtet Augustin eingehend und mit Bewunderung und Wohlgefallen, denn sie liegen auch nach der Ursünde noch offen zutage. Man verfehlt so oft Augustins wahre Meinung, weil man sich nicht mehr mit ihm aufzuschwingen wagt zu dem großartigen Bilde, das die Welt *vor* der Sünde bot und im Stande der Glorie von neuem bieten wird. Wenn er die Herrlichkeiten der jetzigen Welt als „Tröstungen erbarmungswürdiger Verdammter" wertet, schätzt er sie deshalb nicht gering, sie sind ihm teurer, als sie uns nur sein können[29]; doch glaubt er, daß die Welt ihrer noch größere gekannt hat und wieder erwartet; so nimmt er dankbar alles an, was wir annehmen, erfreut sich an allem, dessen wir uns freuen, und erhofft doch noch mehr. Wenn wir uns nicht mit seiner Hoffnung tragen, müssen wir nicht ihn des Pessimismus zeihen, sondern uns.

Für die *formale* Begründung dieses tiefchristlichen augustinischen Empfindens müssen wir uns wieder einmal an die mittelalterlichen Philosophen, besonders an Thomas und Duns Scotus, wenden. Augustin fand hier die endgültige Formulierung nicht, weil ihm ein präziser Begriff der „Natur" im Sinne einer beständigen, unveränderlichen, scharf umrissenen Wesenheit fehlte. Er ist sicher, daß das Böse die Natur nicht *zerstören* kann, nie aber ist er zu Klarheit und Sicherheit darüber gelangt, daß es sie nicht einmal zu *verändern* vermag. Seit Thomas hingegen ist nichts so klar wie das, und man müßte keinen einzigen der diese Frage behandelnden articuli seiner Summa gelesen haben, wollte man den Ausdruck „verdorbene Natur" in dem leider heute üblichen simplifizierenden Sinne verstehen. Nimmt man ihn nämlich wörtlich, so erweist er sich als contradictio in adjectis; aus den Erklärungen des Thomas ergibt sich leicht, in welch durchaus *relativem* Sinne er diesen Ausdruck verstanden wissen will.

Zur Klärung der Frage, inwieweit die Ursünde die Natur verdorben hat, d. h. welche Wirkungen sie auf das Gut der menschlichen Natur ausgeübt hat, ist zuerst festzulegen, was hier unter „Gut" verstanden werden soll. Dieser Ausdruck kann nämlich drei verschiedene Dinge bezeichnen. Erstens die menschliche Natur selbst in ihren konstitutiven Elementen; man definiert sie gewöhnlich als die Natur eines vernünftigen

[29] *Augustin,* De civitate Dei XXII, 24, 3—5; PL 41, 789—792.

Lebewesens. Zweitens die natürliche Neigung des Menschen zum Guten allgemein; er kann ohne sie nicht bestehen, denn was für ihn speziell gut ist, gehört zum Guten allgemein. Drittens kann man als Gut der menschlichen Natur auch die justitia originalis, jene ursprüngliche Rechtheit, bezeichnen, die Gott ihr als ein besonderes Gnadengeschenk bei der Schöpfung verlieh. Das Gut der Natur in diesem dritten Sinne nun gehört nicht zur Natur, es war zusätzlich zu ihr hinzugegeben und ist darum von der Ursünde völlig vernichtet worden. Das Gut der Natur im zweiten Sinne gehört wirklich zur Natur, darum ist es auch nicht vernichtet, sondern nur eingeschränkt worden. Jeder Akt gebiert eine beginnende Haltung, und also erzeugte der erste schlechte Akt die Disposition zu weiteren schlechten Akten und schwächte dadurch die natürliche Neigung des Menschen zum Guten. Sie besteht aber noch, sie ermöglicht überhaupt erst den Erwerb aller Tugenden[30]. Die Natur im ersten und eigentlichen Sinne, das Wesen des Menschen, kann durch die Sünde weder vernichtet noch eingeschränkt werden: Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec minuitur per peccatum[31]. Die gegenteilige Behauptung würde nämlich besagen, daß der Mensch zugleich Mensch und nicht mehr Mensch sein könnte. Die Sünde kann der menschlichen Natur nichts geben und nichts nehmen: Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum[32]. Die *metaphysische* Struktur der Natur ist unveränderlich, und „Unfälle" von der Art der Sünde können ihr nichts anhaben.

2. Christliche Weltbejahung

Man muß also sehr wohl darauf achten, was man sagen will, wenn man Renaissance und Mittelalter so in Gegensatz bringt, als ob hier die Natur ungerecht entwertet und sie dort in ihrem vollen Werte wiederentdeckt worden sei. Mit solchen Äußerungen kann nur gemeint sein — soweit sie überhaupt etwas besagen —, daß von der Renaissance an der Mensch sich von der gefallenen Natur befriedigt erkläre und keine Ansprüche über sie hinaus erhebe. Diese Geisteshaltung mag damals aufgekommen sein, wenn auch in viel geringerem Maße, als behauptet wird; aber ganz zu Unrecht würde man daraus

[30] Selbst bei den Verdammten besteht diese Neigung weiter, und sie ist die Ursache ihrer Gewissensbisse. Vgl *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 85,2, ad 3.

[31] AaO 85, 1, Resp.

[32] *Thomas,* Summa theol. I, 98, 2, Resp.

schließen, daß das Mittelalter, weil es unsere gefallene Natur mit einer vollkommeneren in Vergleich setzte und dieser an Wert nachordnete, kein Verständnis für ihre Wirklichkeit und ihren Wert gehabt habe. Wenn überhaupt jemand zur Natur und ihrem Wert ein Nein gesprochen hat, dann sicher nicht Thomas und Augustin, sondern Luther und Calvin. Von hier aus wird ersichtlich, daß der Geist der mittelalterlichen Philosophie mit gewissen positiven Aspirationen der Renaissance nur darum so tief im Einklang gestanden hat, weil dieser Geist christlich war.

Die Tradition reicht in diesem Punkte bis ins höchste Altertum hinauf. Niemand hat die Einheit der wahren Kirche eifriger verteidigt als Tertullian, und doch durchbrach er diese Einheit und schied aus der Kirche in dem Augenblicke, als er behauptete, der Leib sei in sich böse[33]. Augustin ist diesem Irrtum nicht verfallen. Er weiß, daß der Leib als Gottes Geschöpf gut ist; er verwirft Platons Ansicht, die Seele sei wegen irgendeines metaphysischen Fehltrittes im Leibe wie in einem Gefängnis eingeschlossen; er verwahrt sich dagegen, daß die Seele den Leib fliehen müsse, und möchte vielmehr, daß sie sich seiner wie eines ihr anvertrauten kostbaren Gutes annimmt, um ihm Ordnung, Einheit und Schönheit zu schenken[34]. Genau so unchristlich aber wie die Flucht vor dem Leibe ist die Verachtung der Natur. Sollte man diesen Himmel und diese Erde geringschätzen dürfen, die ihren Schöpfer feiern, die für ihn zeugen und das Zeichen seiner unendlichen Weisheit und Güte an sich tragen? Jenes Naturempfinden ist echt christlich, das durch jede Zeile der Psalmen klingt und sich am großartigsten im Liede der drei Jünglinge im Feuerofen ausspricht. Viele Jahrhunderte später erschallt das Echo zu diesem Liede in den Laudes und dem Sonnengesang des hl. Franziskus von

[33] Tertullians entschiedene Opposition gegen die Philosophie paßt zu seinem Mißtrauen gegen die Natur und zu seinem Rigorismus. Diese Haltung hat ihn vom Katholizismus zum Montanismus und vom Montanismus zum Tertullianismus getrieben. Vgl *Augustin*, De haeresibus 86; PL 42, 46/47.

[34] *Augustin* kritisiert den Pessimismus des Porphyrius in Sermo 242, VII, 7; PL 38,1137. Dieser Text ist wichtig, weil sich darin ein wahrhaft christlicher Geist ausspricht, der ganz verschieden ist von dem düsteren Aszetentum, dem gewisse mittelalterliche Autoren verfallen sind. Was diese sagen und schreiben, gehört zwar *auch* zum mittelalterlichen Geistesgut, aber es liegt durchaus nicht in der *Mitte* des christlichen Denkens.

Assisi; nicht mehr nur Wasser, Erde, Wind und Sterne, hier wird sogar der leibliche Tod mit Lob und Segen bedacht. Wenn je ein Menschenherz mit allem Leben und Sein in brüderliche Gemeinschaft getreten ist, dann das des hl. Franziskus[35]; Gottes Welt lieben und Gott lieben war für diese unverfälscht christliche Seele ein und dasselbe.

Vielleicht ist hier der Punkt erreicht, wo sich das Mißverständnis ganz klären läßt, das uns den wahren Sinn des christlichen Optimismus verbirgt. Das Mittelalter hat keine härtere Aszese, aber auch kein so absolutes Vertrauen in die Gutheit der Natur gekannt wie das des hl. Franziskus. Die christliche Aszese schließt den Optimismus nicht aus, im Gegenteil, sie ist nur dessen Gegenstück. Zwar gibt es kein Christentum ohne den „contemptus saeculi", aber diese Weltverachtung ist kein Haß gegen das *Sein,* sie ist Haß gegen das *Nichtsein.* Durch seinen Kampf wider das Fleisch will der mittelalterliche Aszet dem Leibe seine ursprüngliche Vollkommenheit wiedergeben; er versagt sich jenen Genuß der Welt, der *nur* die Welt sucht, weil er weiß, daß man sie nur dann richtig gebraucht, wenn man sie in ihre Beziehungen zu Gott zurückstellt und sie dadurch wieder zu einer Welt im echten und vollen Sinne macht; mit der „Welt", die der christliche Denker verabscheut, meint er nichts anderes als die Unordnung, die Häßlichkeit und das Übel, die der Mensch durch seinen willentlichen Abfall in die Schöpfung gebracht hat. Er verabscheut Unordnung, Häßlichkeit und Übel, um mit ganzem Herzen der Ordnung, der Schönheit und dem Guten anzuhangen, die Gott eigentlich gewollt hat; er arbeitet daran, sie in sich und den anderen wieder aufzurichten; in heroischem Bemühen reinigt er das Antlitz der Welt, auf daß darin von neuem das Antlitz Gottes widerstrahle. Gibt es etwas Positiveres als eine solche Aszese? Nichts setzt mehr Hoffnung und nichts entschiedeneren Optimismus voraus! Die diesbezügliche Meinungsverschiedenheit zwischen Christen und Nichtchristen

[35] Die Laudes creaturarum oder das Canticum fratris solis des hl. Franziskus findet man in allen Ausgaben seiner Schriften, z. B. H. Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi. Tübingen 1904. S 56—66. Eine dtsch. Übersetzung s. in J. Jörgensen, Der hl. Franz v. A., übs. H. Ledreborg7. München 1922. S 495. — Das Canticum der Ananias, Misael und Azarias gehört zu den Gebeten der kath. Liturgie; es ist genommen aus Daniel 3,57—88.

will also ganz anders verstanden werden, als es gewöhnlich geschieht. Die Frage ist nicht, ob die Natur gut ist oder schlecht, sondern, ob sie sich selbst genügt und ob sie überhaupt genügt. Die christliche Lehre und, nicht zu vergessen, die christliche Erfahrung von Jahrhunderten besagen, daß die Natur nicht imstande ist, sich selbst zu verwirklichen oder auch nur zu behaupten, sobald sie vermeint, auf die Gnade verzichten zu können. Wenn also Optimismus weder darin besteht, das Übel zu leugnen, noch darin, es resigniert hinzunehmen, sondern darin, es fest ins Auge zu fassen und dagegen anzugehen, dann gibt es wirklich einen christlichen Optimismus. Die Schöpfung ist zerbrochen, aber die Stücke sind noch gut, und mit Gottes Gnade kann die Schöpfung neuwerden. Davon werden wir uns überzeugen, wenn wir jetzt die Frage erörtern, ob Himmel und Erde auch in einer gefallenen Natur die Ehre Gottes verkünden und in welchem exakten philosophischen Sinne davon die Rede sein kann; alsdann können wir dem Menschen wieder seinen richtigen Platz in der Welt geben und den Weg abstecken, der ihn zu seiner wahren Bestimmung führt.

[illegible]

stellt und sie dadurch wieder zu einer Welt im echten und vollen Sinne macht; mit der „Welt", die der christliche Denker verabscheut, meint er nichts anderes als die Unordnung, die Häßlichkeit und das Übel, die der Mensch durch seinen widerrechtlichen Abfall in die Schöpfung gebracht hat. Er verabscheut Unordnung, Häßlichkeit und Übel, um mit ganzem Herzen der Ordnung, der Schönheit und dem Guten anzuhangen, die Gott eigentlich gewollt hat; er arbeitet daran, sie in sich und den anderen wieder aufzurichten; in beständigem Bemühen reinigt er das Antlitz der Welt, auf daß darin von neuem das Antlitz Gottes widerstrahle. Gibt es etwas Positiveres als eine solche Askese? Nichts setzt mehr Hoffnung und einen entschiedeneren Optimismus voraus! Die durchgehende Meinungsverschiedenheit zwischen Christen und Nichtchristen

[illegible]

7. KAPITEL

DIE EHRE GOTTES

I. ABHÄNGIGKEIT UND EIGENSTÄNDIGKEIT DES GESCHÖPFES.

II. DIE EHRE GOTTES BEI AUGUSTIN.

1. Gefahr der Beeinträchtigung der Natur.
2. Exemplifizierung an drei Ursachen.

III. DIE EHRE GOTTES BEI THOMAS.

1. Kritik an Augustin.
2. Begründung der Kritik aus der Seinsmetaphysik.

Da wir die Summen des 13. Jahrhunderts heute als wohlabgewogene und geschlossene Darstellungen des christlichen Denkens vor uns haben, vergessen wir allzuleicht die lange Vorarbeit, ohne die sie nicht zustande gekommen wären. Solch feine Abgewogenheit der Begriffe konnte nicht auf den ersten Schlag erreicht werden. Erst in jahrhundertelangem zähem Ringen und nur unter Aufgebot stärkster geistiger Kräfte ist es den christlichen Philosophen gelungen, sich den Gehalt ihrer eigenen Prinzipien klar gegenwärtig zu setzen und ihn scharf zu formulieren. Darum hat, nebenbei gesagt, die christliche Philosophie des Mittelalters von ihrem „scholastischen", ihrem „Schul"-System keinen Schaden genommen, sie ist im Gegenteil dadurch groß geworden. Ständige persönliche Fühlungnahme, tagtägliche Arbeit miteinander und Kritik aneinander, die nur in einer Schulgemeinschaft möglich sind, haben viel dazu beigetragen, die gemeinsam erörterten Probleme schließlich einer Lösung zuzuführen. Aber wie dem auch sei, das langsame Fortschreiten und Sichfortentwickeln der christlichen Philosophie ist jedenfalls nirgends deutlicher zu beobachten als an dem schwierigen Problem der Beziehungen der Welt zu Gott. Die Welt ist gut, denn sie ist Seiendes; aber Gott ist das GUT, denn er ist der SEIENDE; wie sind da ihre beiderseitigen Vollkommenheiten gegeneinander abzugrenzen? Was ist den Dingen zuzusprechen, damit sie wahrhaft sind, und was ist ihnen nicht zuzusprechen, wenn man sie nicht in eine Selbstgenügsamkeit stellen will, die sich mit der rechten Sorge für Gottes Ehre nicht verträgt?

I. ABHÄNGIGKEIT UND EIGENSTÄNDIGKEIT DES GESCHÖPFES

Ich möchte zuerst einen Grundgedanken herausstellen, der von keinem christlichen Philosophen je in Zweifel gezogen worden ist und der von Anfang an virtuell die Endlösung des Problems in sich barg, wenn auch eine dreizehnhundertjährige Spekulation sie erst aus ihm zutage fördern mußte. Weil alles gut ist und alles Seiende sein Sein der es erhaltenden göttlichen Freigebigkeit verdankt, ist kein Seiendes von Gott unabhängig. Darum hat Malebranche recht, die *Unabhängigkeit* ist von allen das Geschöpf umlauernden Versuchungen die gefährlichste und ist in einer christlichen Welt am nach-

drücklichsten zu bekämpfen. Ich glaube nicht, daß Malebranche sie überall da gesehen hat, wo sie ist, und bin überzeugt, daß er sie oft gesehen hat, wo sie nicht ist; aber er hatte eine feine Witterung für diese Gefahr und hat sie darum beim Namen genannt; ich möchte den Ausdruck „Unabhängigkeit" beibehalten und ihn in dem rein metaphysischen Sinne verstehen, in dem er wirklich die größte Gefahr für den Menschen zum Ausdruck bringt. In einer erschaffenen Welt wie der christlichen steht die Existenz aller Wesen in einer radikalen ontologischen Abhängigkeit von Gott. Nicht nur, daß sie jeden Augenblick allein durch ihn existieren, ihm verdanken sie auch, *was* sie sind; denn wie ihre Existenz ist auch ihre Substanz ein von Gott erschaffenes Gut. Da aber ihr ursächliches Vermögen eine bloße Folge ihres Seins ist, so muß notwendig auch ihre Ursächlichkeit zu Gott in Beziehung gesetzt werden; und selbst die Ausübung dieser Ursächlichkeit ist undenkbar ohne diese Beziehung, denn ein Akt ist Seiendes; und endlich sogar die Wirksamkeit dieses ursächlichen Aktes samt seiner Wirkung ist undenkbar ohne diese Beziehung, denn was wir auch tun, Gott erschafft es[1]. So steht das endliche Seiende durch seine radikale Kontingenz in absoluter Abhängigkeit vom notwendigen SEIENDEN, zu dem alles als zu seiner Quelle letztlich in Beziehung gebracht werden muß, alles, nicht nur in der Ordnung der Existenz, sondern auch in der Ordnung des Wesens und der Ursächlichkeit. Wenn das vergessen wird, beginnt die Ursünde von neuem; oder vielmehr, weil die Ursünde als Erbsünde fortbesteht, vergessen wir es so leicht.

Zu dieser Fundamentalwahrheit gibt es indes ein Gegenstück, das bestimmte christliche Denker in ihrem Eifer, alles in möglichst nahe Beziehung zu Gott zu bringen, leicht übersehen; und doch ist auch dieses Prinzip genau so unerläßlich wie das erste. Wenn zwar, metaphysisch gesprochen, alles durch Gott und für Gott ist, so ist, physikalisch gesprochen,

[1] Vgl *Thomas*, Contra Gent. III, 66 u. 67. De potentia III, 7. Als Schriftbeweis dient besonders Is 26,12 und Joh 5,17. — Wenn diese Auffassung thomasisch ist, so ist sie erst recht augustinisch, denn die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott ist ein Thema, das *Augustin* besonders am Herzen liegt. Vgl z. B. De genesi ad litteram V, 20; PL 34,335. Für die Patristik vgl noch *Chrysostomus*, In Joan. Homil. 37,2; PG 59, 214, und *Gregor* von Nyssa, Orat. cat. 25; PG 5,65.

alles Seiende doch auch ein In-Sich und Für-Sich. Was Gott erschafft, hängt bis in die letzte Faser von seiner schöpferischen Wirkkraft ab; aber diese schöpferische Wirkkraft bringt immer ein Etwas, d. h. Seiendes hervor; wenn nicht, ist sie eine Illusion. Zwar bleibt das erschaffene Seiende stets radikal kontingent, aber es muß doch, da es weder nichts noch Gott ist, seine eigene ontologische Verfassung haben. Das ihm geschenkte Sein ist wirklich *sein* Sein, die es konstituierende Substanz ist *seine* Substanz, die von ihm geübte Ursächlichkeit und die darin von ihm entfaltete Wirkkraft sind *seine* Wirkkraft und *seine* Ursächlichkeit[2]. Es gibt nur zwei Möglichkeiten: entweder ist der Schöpfungsakt unfruchtbar, und das wäre absurd, oder wir verstehen die Erschaffung als jenen besonderen Akt, durch den das SEIENDE das Sein verleiht, und das will besagen, daß das Geschöpf neben seiner radikalen ontologischen Abhängigkeit eine eigene Existenz samt allen dazugehörigen Funktionen besitzt. Aber genau genommen bringt das Schöpfungsgeheimnis, aus dem uns diese Schwierigkeit erwächst, sie auch wieder zum Verschwinden. Denn die ontologische Abhängigkeit des Geschöpfes wird keineswegs dadurch aufgehoben, daß es wirklich etwas ist, dieses „Etwas" ist es im Gegenteil nur auf *Grund* dieser Abhängigkeit. In ipso vivimus, et movemur, et sumus[3], d. h. Leben, Bewegung und Sein haben wir nur in Gott, aber in ihm haben wir all das auch wirklich.

Das lebendige Empfinden für diesen *doppelten* Aspekt des Problems zeigte sich in der Geschichte der christlichen Philosophie schon recht früh. Augustin, von dem man es vielleicht nicht erwarten sollte, hat sich in dieser Frage mit aller nur wünschenswerten Klarheit entschieden. Auch für ihn besteht, genau wie für Thomas, die göttliche Weltregierung nicht darin, daß sie selbst an die Stelle der Dinge tritt, für sie handelt und für sie verursacht. Im Gegenteil! Da das Sein der Dinge nicht das Sein Gottes ist, wirkt sich die göttliche Führung der Dinge immer so aus, daß sie ihre eigenen Tätigkeiten auch selbst vollziehen[4]. Gott erschafft gewissermaßen fortwährend selb-

[2] *Thomas,* Contra Gent. III, 69. — Summa theol. I, 115, 1. — De potentia III, 7.
[3] Der hl. *Paulus* in Apg 17,28.
[4] *Augustin,* De civ. Dei VII, 30; PL 41,220.

ständige, mit Aktivität und Wirkkraft geladene Zentren; ihre natürliche Vollkommenheit entlädt sich in Tätigkeiten, die aus dieser Vollkommenheit hervorgehen und von ihr abhängen und folglich ihre echten Wirkungen sind. Bei Thomas v. A. entfaltet sich dieser Aspekt der christlichen Philosophie besonders breit und eindrucksvoll, und Thomas macht immer wieder den metaphysischen Mittelpunkt sichtbar, von dem aus sich diese Seite seiner Philosophie erklärt. Wie kann es in einer *erschaffenen* Welt, so fragt mancher, Wirkursachen geben? Wie kann es in einer erschaffenen Welt, entgegnet Thomas, etwas anderes als Wirkursachen geben? Weil erschaffen, ist diese Welt im Zeichen der Fruchtbarkeit geboren, und auch in der Fruchtbarkeit ist die Wirkung notwendig ein Analogon ihrer Ursache. Sollte etwa die höchste Fruchtbarkeit Unfruchtbarkeit gebären? Ein innerer Widerspruch, den jeder spürt! Aber diesen Widerspruch kann man nicht nur spüren, man kann ihn sehen. Denn Seiendes erschaffen heißt actus essendi, Seinsakte erschaffen, und weil, wie wir wissen, die ursächlichen Tätigkeiten als Zweitakte im Erstakte der Existenz wurzeln, so *müssen* die Geschöpfe auf Grund ihrer Existenz mit Wirkkraft ausgestattet sein[5]. Mit einem Wort, wie das geschöpfliche Seiende ein Analogon des göttlichen SEIENDEN ist, so ist die geschöpfliche Ursächlichkeit ein Analogon der schöpferischen Ursächlichkeit; verursachen heißt in endlichem Maße teilnehmen an der unendlichen Fruchtbarkeit des Schöpfungsaktes[6].

Soweit sind alle christlichen Philosophen des Mittelalters untereinander und auch mit den Kirchenvätern einig. Wie sehr sich eine so gesehene Welt von der griechischen Welt unterscheidet, wird man sicher nicht zu betonen brauchen. Der jüdisch-christliche Begriff des SEIENDEN mit dem dazugehörigen Schöpfungsbegriff bringt einen fundamentalen Unterschied zwischen die platonisch-aristotelische und die christliche Welt. Die christliche Welt verfällt, weil sogar existenziell bis in die letzte Faser von Gott abhängig, der Begrenztheit und Unselbständigkeit. Doch gegen den Verlust ihrer existenziellen Unabhängigkeit tauscht sie die Ähnlichkeit mit dem SEIENDEN ein und findet Halt an ihm; sie ist von ihm abhängig, aber sie gründet in ihm, und in ihm gründet auch ihre Ursäch-

[5] Vgl Kap. 5, S 148.
[6] Vgl *Thomas*, Contra Gent. III, 70.

lichkeit. Die Frage lautet also nicht, *was* Gott tut in Sein und Tun des Geschöpfes, denn er tut alles, was das Geschöpf tut und ist, das Übel ausgenommen, das kein Seiendes ist. Die von den christlichen Philosophen kontrovertierte Frage lautet vielmehr, wie *weit* die Ursächlichkeit und Wirksamkeit reichen, die Gott allen Geschöpfen und insbesondere dem Menschen zugestanden hat. Bei der Erörterung dieses Problems haben die verschiedenen Tönungen des religiösen Empfindens gewissermaßen auf die christliche Metaphysik abgefärbt. Darum liegen die beiden entscheidenden Höhepunkte auch in der Geschichte des Begriffes der Ehre Gottes wieder einmal bei Augustin und Thomas. Prinzipien freilich haben, weil fest formuliert, keine Geschichte; aber das Empfinden für die Ehre Gottes hat eine, und solange es diese Geschichte gibt, gibt es auch die des *Begriffes* der Ehre Gottes. Wollte man sie eingehend beschreiben, sie würde genau so lang wie die Geschichte der christlichen Philosophie selbst; doch kann man wenigstens versuchen, die beiden Pole festzulegen, zwischen denen sie immer geschwankt hat und vielleicht immer schwanken wird.

II. DIE EHRE GOTTES BEI AUGUSTIN

1. Gefahr der Beeinträchtigung der Natur

Die ganze Philosophie Augustins ist in ihrer innersten Haltung und sogar in den Einzelheiten ihrer formalen Struktur von einer einzigen Tatsache beherrscht: von der religiösen Erfahrung seiner eigenen Bekehrung. In diesem Sinne glaubte ich an anderer Stelle schreiben zu können — und es bleibt gültig, denke ich —, daß die Philosophie Augustins wesentlich eine „Metaphysik der Bekehrung" ist[7]. Er hat stets mit der Schwierigkeit gerungen, diese Metaphysik seiner Bekehrung mit der Exodusmetaphysik in Einklang zu bringen. Er war zwar in der einen wie in der anderen zu Hause; er wußte, er fühlte es förmlich, daß beide nur *eine* Metaphysik seien, aber es ist bedeutend leichter, vom Exodus aus die Bekehrung richtig einzuordnen, als von der Bekehrung aus dem Exodus gerecht zu werden. Aus dem Versuch Augustins, diese Schwierigkeit zu meistern, erhalten die drei letzten Bücher der Bekenntnisse ihren Sinn und Wert. Man hat sie lange zugunsten der vorhergehenden vernachlässigt und zuweilen als einen praktisch überflüssigen Anhang betrachtet, aber mit der Zeit gewinnen sie unablässig an Wert und Schönheit. Die Schilderung der

[7] *Gilson-B.* Augustin. S 398—400.

Jugendverirrungen Augustins wird, darin Dantes „Hölle" vergleichbar, immer der volkstümliche Teil seines Werkes bleiben; aber wie das „Paradies" das Juwel der Divina Comedia ist, so birgt auch in den Bekenntnissen gerade der Schluß eine besondere Fülle von Schönheiten. „Weißt Du denn etwa nicht, o Herr, dem die Ewigkeit zu eigen ist, was ich Dir sage, oder siehst Du etwa nur zeitlich, was in der Zeit geschieht? Warum also erzähle ich Dir so viele Dinge? Gewiß nicht, damit Du sie durch mich erfährst! Nein, mein Herz und das Herz derer, die dies lesen, entflamme ich zu Dir, damit wir alle sprechen: Groß ist der Herr und über alles lobenswert[8]." Hier ist also das fundamentale Thema der Ehre Gottes klar formuliert, und Augustin stützt es sofort durch einen Hinweis auf den Schöpfungsbegriff und die Seinsmetaphysik: Weil Gott schön ist, sind die Dinge schön; weil er gut ist, sind sie gut; weil er *ist*, sind sie[9]. Andererseits jedoch erlebt Augustin in seiner Bekehrung das radikale Unvermögen des Geschöpfes, das sich selbst genug sein will; Feststellung einer Wahrheit, die auf dem Gebiete, wo sie erlebt wurde, d. h. in der Übernatur, bedingungslos gilt, denn dort vermag der Wille tatsächlich nichts ohne die Gnade; zugleich jedoch eine Feststellung, die bei Augustin unaufhörlich aus der theologischen in die metaphysische Ordnung überzugreifen und die bloße und eigentliche Natur zugunsten der Übernatur herabzusetzen droht. Kein Zweifel, wenn Augustin Gott bekennt, bekennt er Gottes Größe und bekennt die Herrlichkeit und Schönheit seiner Werke, in denen sie aufbricht; die Seiten, auf denen Augustin das Lob der Schöpfung und, wie wir sahen, selbst der gefallenen Schöpfung singt, wären ein ganzes Buch für sich. Und doch, gleichzeitig spürt man bei ihm eine Art metaphysischer Hemmung, so als möchte er der Natur nicht so viel Vollkommenheit zusprechen, daß sie sich selbst genug zu sein schiene. Die übernatürliche Abhängigkeit der Geschöpfe in der Gnadenordnung und ihre natürliche Abhängigkeit in der existenziellen Ordnung drohen sich bei Augustin dahin auszuwirken, daß ihm ihre Wirkkraft äußerst begrenzt erscheint. Damit erweist sich Augustin als der legitime Vorfahr aller christlichen Philosophen, die eifrig jene

[8] *Augustin,* Confessiones XI, 1, zu Anfang. Augustin zitiert Ps 96,4.

[9] AaO XI, 4,6. Die ganze Lehre von der Kontingenz und der Veränderlichkeit der Dinge klingt in diesem inhaltsreichen Texte an.

Lücken in der Natur bloßlegen, die Gott allein füllen kann; daß es auch in uns selbst solche Lücken gibt, beweist, wie sehr wir Gottes bedürfen. Je weniger wir uns genug sind, desto notwendiger ist Gott; unser Elend bringt seine Herrlichkeit ebenso beredt und eigentlich noch überzeugender zum Ausdruck als unsere Größe, denn unsere Größe verleitet uns, es uns an uns selbst genügen zu lassen, unser Elend aber treibt uns, ihn zu suchen. — Das alles wird uns vollkommen klar, wenn wir jene drei Fragen prüfen, die auch Thomas mit absolut sicherem Blick als die entscheidenden Punkte des Problems herausgegriffen hat, nämlich erstens die Ursächlichkeit in der physischen Ordnung oder die Lehre von den Keimgründen; zweitens die Ursächlichkeit in der Erkenntnisordnung oder die Lehre von der Wahrheit; drittens die Ursächlichkeit in der sittlichen Ordnung oder die Lehre von der Tugend[10].

2. Exemplifizierung an drei Ursachen

Sobald Augustin sich die Welt in ihrer ganzen Abhängigkeit vom Schöpfungsakte vorzustellen sucht, kommt ihm immer wieder und ganz von selbst das Wort des Sirach (18,1) in den Sinn: „Qui manet in aeternum creavit omnia simul; er, der da lebt in Ewigkeit, hat alles auf einmal erschaffen." Nach Augustins Auffassung bestand die Erschaffung in einem augenblicksmäßigen „fiat, es sei". Das bedeutet nicht nur, daß die sechs Tage des Genesisberichtes Allegorie sind und also zu einem Augenblick zusammenschrumpfen, sondern auch, daß von jenem Augenblicke an die Schöpfung wirklich abgeschlossen ist. Die Ruhe des Siebten Tages dauert bis heute. Alles, was dem Augenscheine nach neu entsteht, geboren wird, wächst und sich entwickelt, im Reich des Anorganischen wie im Reiche des Organischen, war schon im ersten Augenblick der Schöpfung da. Lehnten wir diese Auffassung ab, so ständen wir vor der Wahl: Entweder müßten wir behaupten, Gott erschaffe in jedem Augenblicke unendlich viele neue Wirkungen, und das hieße, daß er sie nicht alle *auf einmal* erschaffen habe; oder wir müßten behaupten, die *Zweitursachen* gäben diesen Wirkungen das Sein, und dann ständen wir vor der absurden Konsequenz, daß erschaffene Ursachen zugleich erschaffende Ursachen wären.

[10] *Thomas,* De veritate XI, 1, Resp. — Die Zusammenfassung der drei Probleme zu einem einzigen ist nicht willkürlich, sondern historisch begründet, wie aus diesem Text des Thomas zu ersehen ist. Vgl auch De virtutibus in communi 8, Resp. und De potentia III, 8, Resp.

Augustin aber kommt nicht in die Verlegenheit dieser Wahl; für ihn ist die Schöpfung abgeschlossen; zur Erklärung greift er auf die alte stoische Lehre von den Keimgründen zurück, die er allerdings nun eng mit dem christlichen Schöpfungsbegriff verbindet. Außer den Wesen, die Gott in fertigen Formen erschaffen hat, erschuf er noch die Keime aller zukünftigen Wesen samt den Zahlgesetzen, die ihre Entwicklung in der Zeit bestimmen. „Wie Mütter schwanger gehen an ihren Kindern, so geht die ganze Welt schwanger an den Ursachen all der Wesen, die noch geboren werden. Diese Ursachen im Inneren der Welt werden einzig von jener höchsten Wesenheit erschaffen, in der es keine Geburt gibt und keinen Tod, keinen Seinsbeginn und kein Seinsende[11]." Diese letzten Worte verraten zugleich die geheime Voreingenommenheit Augustins. Er möchte deutlich machen, daß Gott *allein* erschafft, und daß man, wenn man einer Zweitursache die Produktion einer neuen Wirkung zuschreibt, aus ihr eine *schöpferische* Ursache macht. In Wirklichkeit ist es nach ihm so, daß die Zweitursachen lediglich die verborgenen Virtualitäten wecken oder erregen, die Gott bei der Schöpfung in die Materie gelegt hat. So oft wir sehen, daß ein Wesen geboren wird, zeigt sich uns der *Schöpfungsakt* wieder in seiner ganzen Evidenz: „Creationem rerum visibilium Deus interius operatur; die Erschaffung der äußerlich sichtbaren

[11] *Augustin,* De Trinitate III, 9,16; PL 42,877/878. Vgl *Leibniz,* Principes de la nature et de la grâce, art. 15. G. W. Leibniz Hauptschriften (Anm 15 zum 1. Kap.) S 432. *Malebranche,* Entretiens métaphysiques XI, 1/2. Die Lehre von den Keimgründen wird im Mittelalter von *Bonaventura* vertreten, der ein sehr lebendiges Empfinden dafür hatte, daß diese Theorie unmittelbar die Grundhaltung des Augustinismus berührte. Bonaventura möchte verständlich machen, wie eine Ursächlichkeit der Zweitursachen möglich ist, ohne daß man ihnen eine *schöpferische* Ursächlichkeit, die nur Gott eignen kann, zuzuschreiben braucht. Vgl In IV Sent. 43,1,4, Concl.; IV, 888. — In II Sent. 7, dub. 3; II, 207. Siehe auch *Gilson-B.* Bonaventura. S 407 ff, besonders Anm 1 zu S 419 auf S 824, wo die die Keimgründe betreffenden Texte aus Augustin angegeben sind. *Joh. Peckham* hat die Lehre von den Keimgründen gegen Thomas heftig verteidigt; vgl Chartularium I, S 186. Doch hat auch die Franziskanerschule dieses Kernstück des Augustinismus schließlich aufgegeben, offenbar unter dem Eindruck der thomasischen Kritik. Bei *P. J. Olivi* erscheint die Theorie schon in vollem Verfall; vgl In II Sent. 31, Resp.; ed Quar. I, 515—551. *Richard* v. Mediavilla, gegen Ende des 13. Jhdts., gibt die Lehre auf; vgl *E. Hocedez,* Richard de Middletown. Löwen 1925. S 197—199. Auch *Duns Scotus* folgt der allgemeinen Entwicklung; obwohl er die Materie als eine positive Potenz auffaßt, läßt er doch in ihr keine Keimgründe gelten. Vgl II Ox.-Garcia, 18, qu. unica; II, S 601—612.

Dinge wirkt Gott innerlich." Die Eltern, die das Kind erzeugen, sind nichts, aber Gott ist, und er erschafft das Kind; die Mutter, die das Kind unter dem Herzen trägt, ist nichts, aber Gott ist, und er läßt das Kind wachsen[12]. So ist sogar in der rein physischen Ordnung auf Grund der der Natur mangelnden Wirkkraft eine Lücke, welche die göttliche Wirkkraft ausfüllen muß. Das Wort des Sirach hat sein Gegenstück beim hl. Johannes (5,17): „Pater meus usque modo operatur, et ego operor; mein Vater wirkt bis zur Stunde, und ich wirke auch." Alles, was anscheinend neu entsteht, beweist die Wahrheit dieses Wortes; man braucht nur die Augen zu öffnen, um sie zu sehen.

Dieser Schluß drängt sich nicht nur für die Natur im allgemeinen, sondern auch für den Menschen auf, und gilt besonders vom eigentlich Menschlichen im Menschen, der Vernunft. Das besondere und eigentümliche Erzeugnis der Vernunft ist das wahre Urteil. Wahrheit im Denken liegt dann vor, wenn wir nicht empirisch ein Seiendes feststellen, sondern ein Seiendes nach dem Seinsollenden beurteilen. In einem bestimmten Sinne ist das Wahre nichts anderes als das Seiende, aber unter dem Seienden ist dann nicht die wechselnde Erscheinung der Dinge verstanden, sondern ihre Norm, ihre Richtschnur, d. h. die göttliche Idee, an der sie teilnehmen und die sie nachzuahmen sich bemühen. Zwei Möglichkeiten also: entweder finden unsere Urteile unmittelbar an der göttlichen Idee ihren Halt, und wir sind damit im Besitze der Wahrheitsnorm; oder sie sind lediglich von unserem Verstande abhängig, und dann ist uns jedes wahre Urteil für immer unmöglich. Nun fällen wir aber doch tatsächlich wahre Urteile. Die Definition der einfachsten geometrischen Figur, selbst die der arithmetischen Einheit, ist reich an Bestandteilen, die uns weder aus der Erfahrung noch aus unserem Denken gekommen sein können. Der Mathematiker sagt nichts darüber aus, was die Kreise oder die sinnfälligen Einheiten sind, denn die *sinnfälligen* Kreise oder Einheiten sind keine wirklichen Kreise oder Einheiten; der Mathematiker kann vielmehr nur entscheiden, was Kreis und Einheit sein müssen, damit sie ihrer Definition genügen. Diese Definitionen selbst liegen also über schlechthin jede mögliche menschliche Erfahrung hinaus. Während demnach die Wirklichkeit, die uns gegeben

[12] *Augustin,* De genesi ad litteram IX, 15,26; PL 34, 403/404. De Trinitate III, 8,14; PL 42, 876/877.

ist, und auch unsere Vernunft, der sie gegeben ist, der Ordnung des Kontingenten, Veränderlichen und Zeitlichen angehören, liegt die Wahrheit naturnotwendig in der Ordnung des Notwendigen, Unveränderlichen und Ewigen. Es kann gar nicht anders sein, da die Wahrheit in Beziehung zur göttlichen Idee steht[13]. Darum setzt in der Philosophie Augustins jedes wahre Urteil eine Illumination, eine natürliche Erleuchtung des Denkens durch Gott, eine Einstrahlung der Wahrheit durch Gott voraus. So wenig die Mutter den vergänglichen Leib ihres Kindes hervorbringen kann, so wenig und noch weniger kann ein aus dem Nichts erschaffener Verstand etwas Notwendiges, d. h. wirkliches Seiendes, zum Sein bringen. Gott selbst befruchtet unseren Geist durch sein WORT; das WORT ist nicht nur unseres Geistes innerer Lehrer, etwa wie eine Stimme, die ihm ins Ohr spräche: es ist des Geistes Licht, das ihn sehen macht; noch mehr, es ist wie das nährende Brot im Munde des Geistes; noch mehr, es ist der lebendige Same, der in den Schoß des Geistes dringt, sich ihm vermählt und ihn befruchtet, um ihn

[13] Darum hat man nach *Augustin,* wenn man Gott als die Quelle der Wahrheit beweist, die *Existenz Gottes* bewiesen. De libero artitrio II, 12, 34; PL 32,1259/60 und II, 14,38; 1261/62. Die Frage wird im Zusammenhang behandelt bei *Gilson-B.* Augustin. S 145—190. Bei den großen mittelalterlichen Augustinisten wird besonders deutlich, wie eng diese Erkenntnislehre mit der Seinsmetaphysik zusammenhängt. Vgl *Bonaventura,* De scientia Christi IV, Concl.; V, 23. Letztlich erkennen wir das Kontingente nur durch die Illumination von seiten des notwendigen SEIENDEN. Vgl Itinerarium III, 3; V, 304. Bei den Schülern Bonaventuras entwickelt sich die Illuminationslehre in einer Weise, daß sie, konsequent zu Ende gedacht, zum Idealismus führen müßte: da die Wahrheit ihren Halt in Gott hat, brauchen die Dinge nicht einmal zu existieren, damit man ihre Wahrheit erkennt; es genügt, wenn man ihre *Ideen* erkennt. Vgl. *Matthäus* v. Aquasparta, Quaest. disp. de cognitione 1, Resp.; ed Quar. 232/233. Für alle diese Denker ist die Kernfrage, ob sich die Attribute der Wahrheit, die die gleichen sind wie die Attribute des SEIENDEN, im Außergöttlichen finden. Da sie das verneinen, postulieren sie, damit die Seele wahre Gedanken erfassen könne, eine besondere Illumination der Seele durch Gott. Wenn man diese Auffassung Augustins preßt, gelangt man schließlich zu Malebranches Schau in Gott. Nach Malebranche vermögen wir nicht nur nicht unsere *Wahrheit* hervorzubringen, wir können nicht einmal unsere *Ideen* hervorbringen, denn wenn wir das Allgemeine aus dem Besonderen abzuleiten vermöchten, wäre das ein schöpferischer Akt. Gott allein aber besitzt ursächliche Wirkkraft, weil er allein der SEIENDE ist. Der eigentliche und letzte Grund Malebranches für seine Theorie ist der, daß „es gut ist, wenn die Menschen genau wissen, daß sie nichts können ohne Gott". *Malebranche,* De la recherche de la vérité III, 2. Kap. VI.

die Wahrheit empfangen zu lassen: Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae[14]. Aber diese fruchtbare Umarmung der Seele durch Gott erzeugt in ihr nicht nur die Wahrheit, sie erzeugt auch die Tugend: Cuius unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur fecundaturque virtutibus[15]. Auch diesen letzten Punkt wollen wir noch kurz untersuchen.

Er ist leicht zu klären, denn es handelt sich um dieselbe Sache. Tugenden sind feste Gewohnheiten, gut zu handeln, und stützen sich als solche auf wahre Urteile der Vernunft. Alle Urteile aber sind gleich geartet, ob sie über das Seinsollen der Dinge oder über das Tunsollen der Menschen ergehen. Die Urteile, das Bessere sei dem Guten vorzuziehen, jeder menschliche Akt habe die sittliche Ordnung zu wahren, der Wille müsse, soweit es an ihm sei, Gerechtigkeit walten lassen: diese Urteile sind Wahrheiten von derselben Notwendigkeit wie die Definition des Kreises oder der Einheit. Solch ewige und unveränderliche Notwendigkeiten entstammen nicht den Dingen oder unserem Geiste, die hier wie immer veränderlich und kontingent sind. Vielmehr müssen wir den Samen der Tugend aus der göttlichen Umarmung empfangen, genau so wie den Samen des Wissens. Gott erleuchtet uns nicht nur mit dem Lichte der Zahlen, er erhellt uns auch mit dem Lichte der Weisheit, so daß uns, wie unser wissenschaftliches Erkennen, so auch unser sittliches Leben bezeugt, daß Gott in unserem Inneren gegenwärtig ist, genauerhin in der Tiefe unseres metaphysischen Gedächtnisses, auf dessen Bedeutung wir später noch zurückkommen müssen[16]. Gott umgibt uns also von allen Seiten; er durchdringt uns aus jeder Richtung; er ist uns innerlicher als das Innerste unseres Seins; er ist gleichsam der allein zureichende Grund in mir für alles, was ich tue und nicht selber bin; jede Leere in mir spricht von seiner Fülle, und mein Elend legt von seiner Herrlichkeit genau so beredtes Zeugnis ab wie meine Größe. Dies augustinische Empfinden ist wahrhaft tief, durchaus beständig

[14] *Augustin,* Confessiones I, 13,21.

[15] *Augustin,* De civ. Dei X, 3,2.

[16] *Augustin,* De libero arbitrio II, 10,29; PL 32, 1256. — Bonaventura hat diesen moralischen Exemplarismus besonders entwickelt und beruft sich dafür auf Plotin und Philon, Vgl Collationes in Hexaemeron VI, 6—10; V, 361/362.

und sicher ebenso unsterblich wie das christliche Denken selbst; es ist auch durchaus wahr; es ist sogar notwendig, wo sich der Mensch der *Gnade* gegenüber sieht! Aber ist es auch notwendig, wo er vor und in der *Natur* steht? Diese Frage ist unvermeidlich, da das Empfinden für die Ehre Gottes noch eine andere Ausprägung in der christlichen Philosophie erfahren hat.

III. DIE EHRE GOTTES BEI THOMAS

Die Kritik des Thomas an den drei soeben vorgetragenen Thesen ist vor allem dadurch bemerkenswert, daß sie nach seiner Meinung alle auf dasselbe hinauslaufen, obwohl sie doch ganz verschiedene Gebiete betreffen; er beurteilt sie nämlich alle aus einer bestimmten Auffassung der natürlichen Ursächlichkeit, und zudem scheinen sie ihm alle gleich unvereinbar mit der rechten Sorge für die Ehre Gottes. Zwar wahrt die Lehre von den Keimgründen eifersüchtig die Rechte des göttlichen Wirkens, denn nach ihr ist alles schon verwirklicht, und den Zweitursachen bleibt nur wenig zu tun; auch die göttliche Erleuchtung hat diesen Vorzug, denn von Gott her fließen den vernünftigen Wesen Wahrheit und Tugend zu. Aber beide Sätze weisen auch dieselbe Unzulänglichkeit auf, denn ob nun schon alles im Innern der Natur getan ist, oder ob alles für sie von außen getan wird, die Natur selbst tut nichts. In einer erschaffenen Welt wie der christlichen aber ist es unbegreiflich, daß das Seiende kein wirkliches Seiendes und folglich die Ursachen keine wirklichen Ursachen sein sollen. Gottes Freigebigkeit und Güte ist von der Art, daß sie den Dingen nicht nur die Existenz, sondern auch die daraus erfließende Ursächlichkeit schenkt: Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint[17]. Von diesem Grundsatz aus berichtigt dann Thomas nacheinander die drei augustinischen Sätze von den Keimgründen, der Einstrahlung der Wahrheit und der Einstrahlung der Tugend.

1. Kritik an Augustin

Nach der Lehre von den Keimgründen sind die Formen der zukünftigen Wesen unsichtbar schon in der Materie vorhanden. In Wirklichkeit aber liegen, behauptet Thomas, die Formen noch nicht fertig in der Materie vor, und die Materie empfängt sie auch nicht fertig von außen. Sie sind darin, wie Aristoteles sich ausdrückt, der Potenz nach, d. h. die Materie kann sie empfangen. Damit sie die Formen tatsächlich empfange, muß

[17] *Thomas,* De veritate XI, 1, Resp.

eine Zweitursache, ein in Akt befindliches Seiendes, etwas von seiner Aktualität in die Potenz der Materie übertragen. Hier treffen wir wieder auf den schon oben besprochenen Begriff der Ursächlichkeit; die Zweitursachen besitzen Wirkkraft, weil sie an der göttlichen Ursächlichkeit teilhaben. Natürlich erschaffen sie nicht, aber sie verursachen; selbst Substanzen, erzeugen sie, wenn auch kein Sein, doch wenigstens Substantialität[18].

Vom gleichen Prinzip aus geht Thomas auch die augustinische Illumination an; er gibt ihr eine neue Form und einen neuen Sinn. Die These von der Illumination wird im Grundsätzlichen nicht angetastet. Nach den Thomisten sowohl wie nach den Augustinisten erkennen wir die Wahrheit ausschließlich in den göttlichen Ideen und beim Scheine jenes Lichtes, mit dem das WORT uns erleuchtet, aber beide Schulen gehen auseinander bezüglich der Art und Weise, in der das WORT uns erleuchtet. Nach Thomas nämlich besteht die Erleuchtung eigentlich darin, daß Gott dem Menschen bei seiner Erschaffung etwas schenkt, was er ihm nach der augustinischen Erkenntnislehre eben nicht schenkt und was es nach augustinischer Auffassung auch gar nicht geben kann: einen Verstand, der seine Wahrheit selbst hervorzubringen imstande ist. Seit Thomas besitzt der Mensch ein natürliches Licht, den intellectus agens, den tätigen Verstand, der weder das Denkvermögen des hl. Augustin noch auch der tätige Verstand des Aristoteles ist. Mit dem aristotelischen Verstande stimmt er darin überein, daß er im Kontakt mit der Sinneserfahrung die ersten Prinzipien zu erstellen vermag und mit ihrer Hilfe fortschreitend die Wissenschaften aufbaut; mit dem augustinischen Denkvermögen aber stimmt er darin überein, daß er seine Wahrheiten nur darum hervorbringen kann, weil er an der göttlichen Wahrheit teilhat. Das Licht der Wahrheit fällt jetzt nicht mehr von oben auf einen Verstand herab, der es von sich aus und natürlicherweise nicht hat, sondern jetzt ist es gewissermaßen in diesen Verstand inkorporiert, noch besser, der Verstand ist selbst dieses Wahrheitslicht geworden, insofern er dessen Analogon ist und an ihm teilhat[19].

[18] *Thomas,* Summa theol. I, 115,2, Resp.

[19] Tatsächlich schrumpft die Illuminationstheorie bei *Thomas* aufs äußerste zusammen. Die Illumination besteht für ihn nur noch darin, daß der Mensch einen tätigen Verstand (intellectus agens) besitzt und dadurch am göttlichen Lichte teilhat. Summa theol. I, 84,5, Resp. Die Augustinisten haben sich gegen die Interpretation Augustins durch Thomas, der statt

Was aber von den Wahrheiten gilt, gilt auch von den Tugenden. Angeboren sind sie in dem Sinne, daß wir das Vermögen haben, sie zu erwerben; von Gott kommen sie in dem Sinne, daß wir sie durch die Betätigung der Prinzipien der praktischen Vernunft erwerben, mit der wir am göttlichen Lichte teilhaben[20]. In beiden Fällen treten wir also in Kontakt mit den göttlichen Ideen durch einen Verstand, der der erschaffene Abglanz jenes unerschaffenen Lichtes ist, das die göttlichen Ideen in sich trägt. In diesem Sinne will der Psalmist verstanden sein, wenn er auf die Frage des Menschen: „Quis ostendit nobis bona; wer zeigt uns das Gute?" antwortet: „Signatum est super nos lumen vultus tui Domine; das Licht Deines Antlitzes, Herr, hat uns gezeichnet", als wollte er sagen, das Prinzip, durch das wir alles erkennen, sei wie ein Siegel, wie ein Abdruck des göttlichen Lichtes in unserem Inneren[21].

2. Begründung der Kritik aus der Seinsmetaphysik

Wie weit zieht sich doch anscheinend Gott im Thomismus vom Menschen und von der Welt zurück! Die Augustinisten des 13. Jhdts. empfanden das deutlich, und daraus erklären sich ihre bisweilen etwas heftigen Reaktionen gegen die thomasische Philosophie. Und doch tut der Gott Augustins nichts, was der Gott des Thomas nicht auch tut; und alles, was das Geschöpf bei Augustin nicht ohne Gott vermag, vermag es auch bei Thomas nicht ohne Gott. Bei beiden tut Gott alles, und die Geschöpfe haben bei beiden ihre bestimmten Aufgaben; der Unterschied liegt darin, daß der Gott des Thomas sich weitherziger gezeigt hat als der Augustins. Sagen wir lieber, aber es ist eigentlich dasselbe: Bei Augustin ist Gott freigebig gegen die Welt, bei Thomas ist er noch freigebiger. Denn nach Thomas hat Gott einen Verstand erschaffen, der alles hat, was er

einer Interpretation eine ganz neue Illuminationstheorie vortrug, heftig verwahrt. Vgl. *Matthäus* v. Aquasparta (Anm 13) 2, Resp.; 251. — Roger *Marston,* De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam. Quar. 1883, 203—205. — Joh. *Peckham,* Quaest. disputata, 1. object. et ad 1; aaO 179 und 181. — *P. J. Olivi* aber hat die Illuminationstheorie schon so gut wie aufgegeben; er vertritt sie noch, aber nur aus Achtung vor der Tradition. Vgl In II. Sent.; ed. B. Jansen Quar. III, 500—517. Von da an wird die Illuminationstheorie in der Philosophie praktisch bedeutungslos und gewinnt erst wieder echtes Leben im 17. Jhdt. bei Malebranche, nimmt aber bei ihm eine bedenkliche Wendung. *Duns Scotus* lehnt die Illuminationstheorie ausdrücklich ab. Vgl I Ox.-Garcia 3,5,5; I S 376—379 Nr 416—421.

[20] *Thomas,* De virtutibus in communi 8, Resp.

[21] *Thomas,* Summa theol. I, 84,5, Resp.

braucht, und der insbesondere alles hat, was er für seine spezifische Funktion, die Erkenntnis der Wahrheit, benötigt[22].

Der Unterschied zwischen beiden Lehrsystemen erklärt sich recht einfach, wenn man einmal das Wesentliche herausschält und auch die psychologischen Momente beiseite läßt, die zur Verschärfung der Gegensätze beigetragen haben[23]. Es handelt sich einfach um zwei verschiedene Ausprägungen desselben Empfindens für die Ehre Gottes; es ist tatsächlich *dasselbe* Empfinden. Für Augustin wie für Thomas erzählen die Himmel die Ehre Gottes: Coeli enarrant gloriam Dei; und sie tun es durch ihre Gottähnlichkeit. Doch bei Thomas strebt der Begriff der Gottähnlichkeit zum ersten Male ins Innere der Natur, verharrt nicht bei Ordnung, Zahl und Schönheit, sondern erfaßt und durchsetzt die physische Struktur der Natur und prägt sogar der Wirksamkeit der Ursächlichkeit ihr Siegel auf. Das Werk des Allmächtigen kann unmöglich eine untätige Welt sein, denn dann würde das Werk seinem Meister nicht mehr Zeugnis geben. Malebranche verkehrt später die augustinischen Prinzipien und will Gottes Lob von einer Welt singen lassen, die ohne Natur und Wirkkraft ist; ihre radikale Ohnmacht soll die Allmacht ihres Schöpfers bezeugen[24]. Thomas hingegen wahrt den echten augustinischen Geist, korrigiert Augustins Philosophie im Sinne ihrer eigenen Prinzipien und setzt die Schöpfung wieder in ihre vollen Rechte ein; denn an der Größe des Werkes erkennt man die des Meisters.

Doch greifen wir, um das Problem tiefer zu fassen, zuerst noch einmal auf das Prinzip aller Prinzipien, die Schöpfung, zurück. Die spezifische Wirkung der schöpferischen Ursächlich-

[22] Die Augustinisten haben das Gewicht dieses Einwandes gegen die Illuminationstheorie sehr wohl gespürt. Wenn schon keine ungeistige Natur der für sie notwendigen Ausstattung ermangelt, um wieviel weniger der Mensch, der die übrigen Geschöpfe an Würde überragt. Warum also sollte der Mensch nicht imstande sein, die Wahrheit zu erkennen? *Matthäus* v. Aquasparta antwortet darauf, es sei eine besondere Auszeichnung für den Menschen, daß er von Gott erleuchtet werde. AaO (vgl Anm 13) 264, ad 11. Er übersieht, daß es eine noch *höhere* Auszeichnung ist, wenn der Mensch von Gott so erschaffen ist, daß er die Wahrheit aus sich erkennen kann.

[23] *E. Gilson*, L'idée de philosophie chez s. Augustin et chez Thomas d'A. Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae. Taurini-Romae (Marietti) 1931. S 75—80.

[24] Vgl *H. Gouhier*, La philosophie de Malebranche et son expérience réligieuse. Paris (Vrin) 1926. S 17.

keit besteht darin, daß sie das Sein schenkt. Zutiefst verbirgt sich in jeder der Welt von Gott geschenkten Gabe und als deren eigentlicher Kern die Existenz: „Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus; das Sein ist die allgemeinste Wirkung und die erste und innerlichste unter allen Wirkungen; darum hat Gott allein die Kraft, eine solche Wirkung zu setzen[25]." Weil nun jede Wirkung ihrer Ursache ähnlich ist, sind die Dinge allein schon auf Grund ihrer *Existenz* Analoga Gottes, und da die Gottähnlichkeit zu ihrem Wesen gehört, so sind sie um so mehr, je ähnlicher sie ihm sind, und sind ihm um so ähnlicher, je mehr sie sind[26]; doch um die *ganze* Tragweite der Folgerungen aus diesem Prinzip abzusehen, muß man die *besondere* Seinsart der erschaffenen Dinge bedenken. Die meisten sinnfälligen Dinge sind nämlich konkrete, aus Materie und Form zusammengesetzte Substanzen, d. h. Substanzen, deren jede teilweise in Potenz und teilweise in Akt ist. Als solche sind sie zutiefst gut, denn sogar die Materie muß ob ihrer Eignung für die Form als gut betrachtet werden. Wir haben schon einmal davon gesprochen, und hier wird nun auch der tiefste Grund dafür sichtbar. Denn wenn die Materie auch nur Seiendes in *Potenz* ist, so ist sie doch nicht nur in Potenz *gut*. Sein gibt es streng genommen nur am Subsistierenden, das Gute aber fließt auch bis in die Beziehungen des Subsistierenden; darum ist die Materie, wenn sie auch nur in Hinsicht und in Beziehung auf die Form und noch kein aktuell Seiendes ist, doch ein Gut. Der Primat des Seins wirkt sich dahin aus, daß selbst die einfache *Möglichkeit* zum Sein gut ist[27]. Trotzdem ist da, wo nichtaktualisierte Möglichkeit ist, Mangel, Fehl und folglich auch das Übel. Die konkreten Substanzen — und damit unsere ganze Welt — sind also unvollkommenes, unvollendetes, werdendes Seiendes, und deshalb notwendig in *Tätigkeit*. Sie müssen zuerst durch ihr Tätigsein ihre Vollkommenheit erreichen, ehe sie sich durch ihr Tätigsein verschenken können. Je unvollkommener sie sind, desto zahlreicher und verschiedener sind die erforderlichen Tätigkeiten. In jedem Falle — und gleichgültig, welchen Rang

[25] *Thomas,* De potentia III, 7. Resp.
[26] *Thomas,* Contra Gent. III, 19, Praeterea.
[27] Vgl *Thomas,* Contra Gent. III, 20, Inter partes.

sie im Aufbau der Schöpfung einnehmen —, um zu ihrer Vollkommenheit zu gelangen, dürfen sie nicht einfachhin nur sein. Sogar ein lasterhafter Mensch ist gut, insofern er Mensch ist, aber er ist nicht vollkommen Mensch, denn das Laster ist nichts anderes als der Mangel der erforderlichen Tugenden. Für Gott genügt das Sein, denn der SEIENDE sein, heißt vollkommen sein; aber ein Seiendes sein und besonders ein der Potentialität der Materie verhaftetes Seiendes sein, heißt offen bleiben für weiteres mögliches Sein, das durch Tätigsein erworben werden muß. Wenn demnach das Sein der Dinge mit ihrer Gottähnlichkeit zusammenfällt, dann ist jede Möglichkeit, ihr Sein besser zu verwirklichen, auch eine Möglichkeit, ihre Gottähnlichkeit besser zu verwirklichen; nun können aber die Geschöpfe die Vollkommenheit ihres Seins nur dadurch erreichen, daß sie sich in der ihnen eigentümlichen Weise *betätigen*; sie sind also Gott nicht nur in ihrer Existenz ähnlich, sondern auch in ihrer Ursächlichkeit[28].

Damit ergibt sich uns nun ein Weltbild, das äußerlich zwar dem aristotelischen ähnelt, seinem Sinne nach aber weit von ihm abliegt. Für die griechische Philosophie sind die Dinge deshalb in „Bewegung", um zu der ihnen eigenen Substantialität zu kommen und so die göttliche Vollkommenheit der unbeweglichen Beweger nachzuahmen. Für die christliche Philosophie sind die Dinge in „Bewegung", um darüber hinaus zur Fülle des Seins zu kommen, denn wenn sie ihre eigene Natur zur höchsten Vollkommenheit führen, führen sie auch ihre Gottähnlichkeit ihrer höchsten Vollkommenheit entgegen: Unumquodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem[29]. Damit erbringt der zwischen der griechischen Substantialitätsbetrachtung und der christlichen Seinsbetrachtung obwaltende wesentliche Unterschied eine seiner unauffälligsten und dennoch wichtigsten Konsequenzen. Die christliche Ursächlichkeit ist, weil Folge und Analogon der Schöpfung, gewissermaßen deren Verlängerung und Fortsetzung. Zwar ist sie keine schöpferische Ursächlichkeit, weil sie immer nur aus empfangenem Sein entspringt, aber sie bringt doch Seiendes hervor, denn jedes Seiende kann im Maße seines Seins von seinem empfangenen Sein verschenken und es als Wirkung in

[28] *Thomas*, aaO gegen Schluß.
[29] *Thomas*, aaO 21, Praeterea.

ein anderes Seiendes übergehen lassen: „Causa importat influxum quendam ad esse causati, die Ursache trägt gewissermaßen bei zum Sein der Wirkung[30]." Darum liegt nach dem schönen Worte des Dionysius die höchste Würde des Menschen, die ihn Gott am nächsten bringt, darin, daß er Mitarbeiter Gottes werden darf, ein Wort, das wie ein Echo auf das Wort des hl. Paulus klingt: „Wir sind Mitarbeiter Gottes (1 Kor 3,9)." Wenn das aber zutrifft, wenn wir wirklich am Werke der Schöpfung mitarbeiten, dann kann die Mitarbeit nur darin bestehen, daß wir um uns her Sein *verschenken* und zugleich unser Sein durch die Fruchtbarkeit unserer ursächlichen Tätigkeit *bereichern.* Ursache sein heißt nicht, der Summe erschaffenen Seins etwas hinzufügen; das kann nur Gott. Ursache sein heißt aber auch nicht, das erschaffene Seiende im vorgefundenen Zustand belassen; das hieße nichts tun. Ursache sein heißt vielmehr die Möglichkeiten der Welt ausfüllen, überall Virtuelles durch Aktuelles ersetzen, dem schon Seienden zu der ihm subjektiv tragbaren und objektiv erreichbaren Weite verhelfen; Ursache sein heißt, kurz gesagt, Gott bei der Schöpfung als Werkzeug dienen, Dei cooperatorem fieri, und der aus der Schöpfung hervorgegangenen Welt des Werdens zu ihrer Verwirklichung verhelfen, Dei sumus adjutores[31].

Wie leicht ersichtlich, geschieht in einer solchen Philosophie durch Betonung der Vollkommenheit und Wirkkraft des geschöpflichen Seienden Gottes Ehre kein Abbruch; im Gegenteil wird er dadurch verherrlicht, daß die Vollkommenheit und Wirkkraft des Seienden gefeiert werden. Bei den klassischen Philosophen des christlichen Mittelalters hat es immer als kurzsichtig gegolten, die Natur herabzusetzen, um dadurch Gott zu verherrlichen. Vilificare naturam ist in sich ein philosophischer Fehlgriff, denn eine Natur, die nicht imstande ist, sich die ihr eigentümliche Vollkommenheit zu erwerben, ist ein Unding. Vilificare naturam ist überdies auch ein Unrecht gegen Gott; denn Gott ist die reine Aktualität des Seins, und weil er den Geschöpfen das Sein durch die Schöpfung geschenkt hat, so war es angebracht, daß er ihnen als Folge der Ähnlichkeit mit seinem Sein auch die Ähnlichkeit mit seiner Ursächlichkeit schenkte[32].

[30] Vgl Kap. 5, S 97.
[31] *Thomas,* Contra Gent. III, 21.
[32] *Thomas,* aaO 69.

Doch dadurch, daß Gott der SEIENDE ist, ist er auch als *Ursache* vollkommen; die von ihm erschaffenen Dinge nehmen also notwendig auch an dieser seiner Vollkommenheit teil, so daß jede Beeinträchtigung ihrer Vollkommenheit eine Beeinträchtigung der Vollkommenheit seiner Macht ist: Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Eine Welt ohne echte Ursächlichkeit oder ohne voll wirksame Ursächlichkeit wäre eine Gottes unwürdige Welt[33]. Und schließlich noch: Gott ist das höchste Gut und hat darum notwendig alles aufs beste gemacht. Nun ist es aber besser, wenn das von ihm jedem einzelnen Wesen zugeteilte Gut sich ausbreiten und Gemeingut aller Wesen werden kann. Das Gut des einen kann aber das Gut der anderen nur werden durch Selbstmitteilung; Selbstmitteilung aber kann nur geschehen durch Tätigsein. Gott hat also seine Gutheit den Dingen so geschenkt, daß jedes die empfangene Vollkommenheit den anderen weitergeben kann, und so wird jede Beeinträchtigung der Ursächlichkeit der Dinge zu einer Beeinträchtigung der Gutheit Gottes[34].

An diesem Punkte unserer Darstellung heben sich die Hauptlinien der christlichen Philosophie schon wenigstens so deutlich ab, daß wir ihren Treffpunkt erahnen. Der SEIENDE hat alles erschaffen und hat alles zu seinem Ruhm erschaffen, und zwar zugleich so, daß er alle Wesen zu ihrer eigenen Verherrlichung erschaffen hat. In diesem Zustand der Verherrlichung jedoch freuen sich die Geschöpfe mehr über die Ehre und den Ruhm Gottes, als über ihre eigene Verherrlichung[35]. Seine Ehre steht darum wie am Anfang, so auch am Ende von allem[36]. Wird also diese unsere Welt, für die Verherrlichung bestimmt und dem höchsten Gut ähnlich erschaffen, dem betrachtenden Geiste anders als abgründig gut erscheinen können? Damit aber die Geschöpfe diese Glückseligkeit erlangen und die ihnen zugedachte Verherrlichung Wirklichkeit wird, ist es nicht genug,

[33] AaO.
[34] AaO.
[35] *Bonaventura,* In II Sent. I, 2,2,1, ad 4; II, 45.
[36] *Thomas,* Summa theol. I, 44,4, Resp. Vgl Montefortino I, 44,4.

daß sie sind: sie müssen *tätig* sein; jede Tätigkeit aber trägt tatsächlich, ob sie bewußt ist oder unbewußt, gleichviel sogar ob gut oder schlecht, zur Ehre Gottes bei, denn wenn zwar unsere Akte ihres Gutseins verlustig gehen können, so kann doch Gott durch nichts seiner Ehre verlustig gehen[37]. Die christliche Welt ist also, insofern sie ist, eine vollauf gute Welt; aber sie ist unvollständig und strebt zur Fülle ihres Gutes, indem sie nach Vollendung ihres Seins strebt. Darum liegen die Auffassungen des Thomas und des Duns Scotus über die Wirksamkeit der Zweitursachen wie auch ihre Korrektur an der augustinischen Lehre von den Keimgründen und der Illumination genau in der Linie der christlichen Tradition. Doch da sie ihre Prinzipien von Augustin selbst übernehmen, wird man besser so sagen, daß für eine Betrachtung, die nicht am Buchstaben der Geschichte klebt und ihren Geist zu deuten weiß, der Augustinismus gerade in jener Erkenntnis- und Ursachenlehre seine Erfüllung findet, die der seinen widerspricht. Bewertet man die mittelalterlichen philosophischen Texte nach diesem Geiste, so erweisen sie sich durch und durch und bis in die Denkformen hinein als charakteristisch. Zuerst die Schriftstellen, mit denen die Texte durchsetzt sind; sie erscheinen nicht mehr als entbehrlicher Zierat, als überflüssige und philosophisch unerhebliche Bestätigungen, sie sind im Gegenteil an keiner Stelle zu entbehren, sie gehen als Führer dem Gedanken voran, sind ihm zur Seite, folgen ihm nach, sie leiten, beraten und sichern ihn. Sie sind die unverhüllt vorangetragenen Insignien der christlichen Philosophie, sie bringen sinnfällig zum Ausdruck, daß hier die Offenbarung der Vernunft ihren Beistand leistet. — Ferner versteht man von hier aus auch das unablässige Bemühen der mittelalterlichen Denker, ihre Auffassungen durch die Autorität Augustins und der anderen Kirchenväter zu stützen, nicht nur, wo sie ihnen folgen, sondern auch, wo sie ihnen die Gefolgschaft aufsagen, denn sie verlassen sie nur, um ihre *geistige* Linie desto treuer fortsetzen zu können. Zwar trägt der unentwegte „Konkordismus" der mittelalterlichen Denker nicht dazu bei, die Aufgabe des Historikers zu erleichtern; unschlüssig und ratlos steht man oft vor Texten, in denen Übereinstimmung mit den Kirchenvätern behauptet wird, obwohl die beiderseitigen Formulierungen sich exakt widersprechen. Aber

[37] *Bonaventura,* In II Sent. I, 2,2,1, 3. fund.; II, 44.

wenn die mittelalterlichen Denker oft die zwischen ihnen stehenden Unterschiede vernachlässigen, dann geschieht es aus der Überzeugung, daß die Unterschiede wirklich bedeutungslos sind und nur die Übereinstimmung wichtig ist. Besonders aber geschieht es aus dem Bewußtsein, daß sie an einem und demselben Werke schaffen; es geschieht aus dem Glauben, daß sie ihren Vorgängern treuere Gefolgschaft leisten, wenn sie, wo erforderlich, von ihnen abweichen, als wenn sie mit ihnen gehen, aus dem Glauben, daß man keinen Verrat an ihnen übt, wenn man sie sagen läßt, was sie eigentlich sagen wollten, was sie hätten sagen sollen und was sie auch selbst gesagt hätten, wenn sie sich die nach ihnen einsetzende jahrhundertelange Denkarbeit an ihren Prinzipien hätten zunutze machen können, sondern daß man auf diese Weise einfach an ihrem Lebenswerke und für ihr Lebenswerk sicherstellt, was sie selbst um jeden Preis sichergestellt haben würden.

Doch sind wir hier von den *letzten* Folgerungen aus der Exodusmetaphysik noch weit entfernt; in natürlicher Abfolge wird sich uns aus ihr jetzt der christliche Begriff der göttlichen Vorsehung und damit ein neuer Abschnitt unseres Weges ergeben; allerdings ist der ganze Weg so lang, daß wir ihn nur noch werden abstecken können.

wenn die mittelalterlichen Denker oft die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede verwischten, so ergab sich das aus der Überzeugung, daß die Unterschiede wirklich bedeutungslos sind und nur die Übereinstimmung wichtig ist. Besonders aber geht es aus dem Bewußtsein [illegible], daß sie an einem und demselben Werke schaffen, es geht [illegible] aus dem Glauben, daß sie ihren Vorgängern [illegible] Gefolgschaft leisten, wenn sie, wo erforderlich, von ihnen abweichen, als wenn sie mit ihnen gehen, aus dem Glauben, daß man keinen Verrat an ihnen übt, wenn man sie sagen läßt, was sie eigentlich sagen wollten, was sie hätten sagen sollen und was sie auch selbst gesagt hätten, wenn sich die nach ihnen erkannte Wahrheit [illegible] Denkarbeit zu ihren Zeiten [illegible] machen können, [illegible] daß man auf diese Weise [illegible] an ihrem Lebenswerke und für ihr Lebenswerk [illegible] wie sie selbst [illegible] haben würden.

Doch sind wir hier [illegible] noch weit entfernt [illegible] Ablehnung [illegible] wird sich [illegible] Begriff der [illegible] Vernunft und damit ein neuer Abschnitt unseres Weges [illegible] gehen allerdings [illegible] der ganze Weg so lang, daß wir [illegible] noch [illegible] können.

[illegible] Zitat, als überflüssige [illegible] Beschränkungen, sie sind im Gegenteil an keiner Stelle zu entbehren, sie gehen als Führer dem Gedanken voran, sind ihm zur Seite, folgen ihm nach, sie leiten, bestätigen und sichern ihn. Sie sind die unverhüllt vorangetragenen Insignien der christlichen Philosophie, sie bringen sinnfällig zum Ausdruck, daß hier die Offenbarung der Vernunft ihren Beistand leistet. — Ferner versteht man von hier aus auch das unablässige Bestreben der mittelalterlichen Denker, ihre Auffassungen durch die Autorität Augustins und der anderen Kirchenväter zu stützen, nicht nur, wo sie ihnen folgen, sondern auch, wo sie ihnen die Gefolgschaft versagen, denn sie verlassen sie nur, um ihre gültige Linie desto treuer fortsetzen zu können. Zwar trägt der unentwegte „Konkordismus" der mittelalterlichen Denker nicht dazu bei, die Aufgabe des Historikers zu erleichtern; unschlüssig und ratlos steht man oft vor Texten, in denen Übereinstimmung mit den Kirchenvätern behauptet wird, obwohl die beiderseitigen Auffassungen sich stark widersprechen. Aber

[illegible]

8. KAPITEL

DIE CHRISTLICHE VORSEHUNG

I. PLATON: DIE VORSEHUNG EINES UNPERSÖNLICHEN GESETZES.

II. HL. SCHRIFT: DIE PERSÖNLICHE VORSEHUNG DES SCHÖPFERS.

III. PATRISTIK: VORSEHUNG ALS FOLGE DER SCHÖPFUNG.

IV. SCHOLASTIK.

1. Vorsehung und Ideen.
2. Individuelle Vorsehung.
3. Zweck der Vorsehung und der Schöpfung identisch.

I. PLATON: DIE VORSEHUNG EINES UNPERSÖNLICHEN GESETZES

Der Begriff der göttlichen Vorsehung ist zwar kein ausschließlich christlicher Begriff, aber es gibt einen spezifisch christlichen Begriff der göttlichen Vorsehung. Sucht man nach seinen geschichtlichen Vorläufern, so wird man unbedingt auf Platon zurückgreifen müssen. Wie so oft, kommt er auch hier der christlichen Philosophie näher als alle anderen antiken Denker; darum ist es verständlich, daß sich die Kirchenväter und mittelalterlichen Philosophen so oft auf ihn berufen. Die Hauptgedanken seiner in den „Gesetzen" entworfenen natürlichen Theologie lassen sich in folgenden drei Sätzen wiedergeben: Es gibt Götter; diese Götter kümmern sich um die Angelegenheiten der Menschen; die Götter lassen sich nicht bestechen und ihr Wohlwollen nicht erkaufen[1]. Der zweite dieser drei Sätze ist für die Lehre von der göttlichen Vorsehung von unmittelbarem Interesse und verdient eine nähere Betrachtung.

Platon bemüht sich nachdrücklichst, herauszustellen, daß es widersprüchlich wäre, das Dasein von Göttern zuzugeben, aber zugleich zu behaupten, sie befaßten sich nicht mit den Angelegenheiten der Menschen. Denn wenn es Götter gibt, sind sie *gut*; sind sie gut, dann sind sie notwendig tugendhaft. Nachlässigkeit aber, Trägheit und Unbekümmertheit sind der Tugend entgegenstehende Laster, die man den Göttern folglich nicht beilegen darf. Also sind die Götter wachsam und aufmerksam und kümmern sich um die Angelegenheiten der Menschen, und zwar nicht nur um die bedeutenden Dinge, sondern auch um die unbedeutenden[2]. Dieser Gedanke verfestigt sich noch durch folgende Überlegung: Die Götter sind *unsterblich*, es kann ihnen unmöglich etwas entgehen, folglich können sie nichts von ihrer Sorge ausnehmen, wenn man sie nicht soll der Nachlässigkeit zeihen können. Wie ein guter Arzt oder ein tüchtiger Feldherr kann auch die Gottheit die Einzelheiten, selbst die unansehnlichsten, nicht vernachlässigen unter dem Vorwande, sich dann besser mit dem Ganzen befassen zu

[1] Zu diesem Thema vgl *A. Diès*, La réligion de Platon. Autour de Platon II. S 575—603. — *A. E. Taylor*, Platonism. S 103—106. — Vgl *Platon*, Gesetze X, 907 B.

[2] *Platon*, Gesetze X, 899 D—901 C.

können; der unsterbliche Meister kann nicht weniger umsichtig sein als die sterblichen Meister[3]; also untersteht alles in der Welt einer Ordnung und Leitung, die mit Rücksicht auf das Wohl des Ganzen getroffen ist, alles in der Welt, auch der Mensch. „Auch du, armseliger Mensch, seiest du noch so klein, bist ein Teil dieses Ganzen und wirkst stets an dem Ganzen mit. Aber du hast noch nicht erkannt, daß alles Werden nur das Ganze zum Zweck hat, damit das Ganze der Welt glücklich bestehe, das nicht deinetwegen wird; du wirst vielmehr seinetwegen. Denn jeder Arzt und jeder rechte Künstler tut alles um des Ganzen willen; mit Rücksicht auf das dem Ganzen erwachsende Beste bringt er den Teil um des Ganzen willen zustande und nicht das Ganze um des Teiles willen. Du aber nimmst das übel auf, weil du nicht weißt, was nach den Gesetzen des allgemeinen Werdens dem Ganzen zuträglich ist und dir[4]." Wie sehen diese Gesetze des allgemeinen Werdens aus?

Bezüglich des Menschen ist es ein Gesetz, durch das sein Befinden im Verlaufe seiner sich wiederholenden Zeugungen und Wiedergeburten sich regelt nach seinen Taten. Durch dieses eine, einfache Gesetz ist nämlich festgelegt, daß gleich und gleich sich natürlicherweise anziehen, und daß in der so entstehenden Gemeinschaft „die Gleichgesinnten all das einander tun und voneinander erfahren, was sie natürlicherweise voneinander zu erwarten haben". Mit anderen Worten, wenn wir gut sind, werden wir unter Guten leben und ihrem Gutsein entsprechend von ihnen behandelt werden; wenn wir schlecht sind, werden wir unter Schlechten leben und ihre Schlechtigkeit zu ertragen haben wie sie die unsere. So ist die Ordnung, und kein Mensch vermag ihr zu entrinnen, weder im Leben noch nach dem Tode[5]. So erklären sich auch Platons folgende Worte, die, wie mit Recht bemerkt worden ist, einem Christen wie aus dem Herzen gesprochen sind. „Weder du noch ein anderer wird dem entgehen und wird sich je rühmen können,

[3] *Platon,* Gesetze X, 902 E. — Mit der Erwähnung des Demiurgen in diesem Texte ist die Brücke geschlagen von der natürlichen Theologie der „Gesetze" zu der des „Timäus". Man beachte, daß die Bezeichnung „Demiurg" hier gleicherweise von den Göttern *und* den Menschen gebraucht wird, wodurch die Hypothese an Wahrscheinlichkeit gewinnt, daß der Demiurg des „Timäus" nur ein Weltbaumeister, aber kein Schöpfer ist.

[4] *Platon,* Gesetze X, 903 B—C.

[5] *A. E. Taylor,* Platonism. S 105.

sich dieser Ordnung entzogen zu haben. Denn von allen Ordnungen haben die Götter diese am festesten gefügt, und darum ist sie mit ehrfürchtiger Scheu einzuhalten. Niemals wirst du ihr entgehen, wärest du auch klein genug, um dich in die Tiefen der Erde zu verbergen, oder hättest du Flügel, um in den Himmel davonzufliegen[6]." Es läßt sich nicht leugnen, solche Worte könnten ohne weiteres in jeder „Praeparatio evangelica" stehen. Sind sie auch im Geiste des Evangeliums oder wenigstens des Alten Testamentes?

II. HL. SCHRIFT: DIE PERSÖNLICHE VORSEHUNG DES SCHÖPFERS

Schlägt man nach Platon die Hl. Schrift auf, so springt *ein* Unterschied sofort in die Augen; hier hat man es nicht mit einer Reihe von Weltbaumeistern zu tun, die die Zukunft ihres Werkes ein für allemal festgelegt haben, hier ist ein Gott, der die Welt *erschaffen* hat und dem sie darum gehört. Und er wacht eifersüchtig über seinen Besitz. Immer wieder gemahnt er die Welt an sein Eigentumsrecht, und so oft sich Gott im *Alten Testament* die Gewalt zuschreibt, die Angelegenheiten der Menschen nach seinem Belieben zu regeln, geschieht es unter Berufung auf dieses Recht. Er darf herrscherlich frei aus allen Völkern gerade Israel erwählen, weil ihm die ganze Erde gehört[7], und sie gehört ihm, weil er sie schuf[8]. Dieses immer wieder betonte Eigentumsrecht beschränkt sich nicht auf unsere Welt, weder auf das auserwählte Volk noch auf die anderen Völker, die das auserwählte hätten sein können und es nicht waren; es erstreckt sich auf restlos alles, weil auch der es begründende Schöpfungsakt alles umfaßt: Menschen, Tiere, Pflanzen, Grund und Boden, alles gehört Gott, denn alles kommt von Gott[9]. Die Konsequenzen aus dieser fundamentalen Abhängigkeitsbeziehung des Erschaffenen zu seinem Schöpfer reichen viel weiter, als man gewöhnlich meint. Aus dieser Abhängigkeit erklären sich zunächst die Wundertaten Gottes: sie sind ebenso viele öffentliche Bezeugungen seiner Schöpfermacht und jener Autorität, mit der er dem Volke Israel Gesetze gibt. Auf Grund der in seinen Werken sich offenbarenden Allmacht

[6] *Platon,* Gesetze X, 905 A. — *A. Diès* bemerkt zu diesem Text in: Autour de Platon: „Die christlichen Autoren haben nicht verfehlt, die überraschende Ähnlichkeit dieser Stelle mit Ps 139 (138), 7—12 hervorzuheben. Vgl *Eusebius,* Praeparatio evangelica XII, 52,32." AaO II, S 586, Anm 1.
[7] Ex 19,5. Vgl Deut 10,14/15.
[8] Ps 23,1/2. Ps 49,12. Ps 88,12.
[9] Ps 49,9/10.

ist Gott auch autorisiert, jenes Gebot zu formulieren, das bis ins Evangelium das Erste und Größte bleibt: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben und ihm dienen aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele[10]. Weiterhin ist dieser eifersüchtige, alles besitzende Gott auch der allwissende Gott; er durchforscht die Nieren und die Herzen, und die geheimsten Gedanken der Menschen sind genau so sein Eigentum wie das Weltall, die plenitudo universi; sie sind einfach ein Teil dieses Alls. Zwar ist er getreu und sonder Trug, gerecht und aufrichtig; wer seine Macht anerkennt und sein Gebot hält, hat nichts zu fürchten und darf alles von ihm erhoffen; wie seine Werke sind auch alle seine Wege vollkommen: Dei perfecta sunt opera, et omnes viae ejus judicia[11]. Aber wehe dem, der gegen ihn sich aufzulehnen wagt, und geschähe es nur im tiefsten Innern seines Herzens. Denn Gott hat alles schon seit je vorausgesehen: was wir sind, was wir denken, was wir tun; alles, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige. Aber er besitzt dieses wunderbare, furchterregende Wissen von uns deshalb, weil er uns geschaffen hat. Er hat uns erschaffen, und seine Hand bleibt auf uns ruhen[12]. Das ist der Grund, warum in alttestamentlicher Perspektive der Mensch Gott niemals entrinnen kann, wäre er auch so klein, daß er sich in die Tiefen der Erde verkriechen oder so groß, daß er sich bis in den Himmel erheben könnte. Er ist nicht abhängig von einem unpersönlichen Gesetze wie in der platonischen Philosophie, sondern von einer Person, an deren Willen seine Existenz und sein Schicksal gebunden sind. „Quia tu possedisti renes meos, suscepisti me de utero matris meae; Du schufest meine Nieren und formtest mich im Mutterschoße." Das Erschrecken des Psalmisten, der sich der göttlichen Macht ausgeliefert fühlt, liegt weit ab von der verstandesmäßigen Kühle, mit der die platonische Ordnung hingenommen sein will. „Confitebor tibi, quia terribiliter magnificatus es; mirabilia opera tua et anima

[10] Deut 11,7/8. 13. Selbst im Evangelium verankert Christus die beiden großen Gebote im Monotheismus: Mk 12,29—31. Über die Allmacht Gottes im Evangelium vgl Mt 19,26 und Lk 1,37.

[11] Deut 32,4.

[12] Ps 139 (138), 1—81; vgl Amos 9,2. Die beiden folgenden Zitate sind demselben Psalm, Vers 13/14, entnommen. Gottes Wissen um die Zukunft lehrt das Evangelium Mt 24,36 und Mk 13,32. Über Gottes Kenntnis der Herzen vgl Mt 6,4. 6. 18.

mea cognoscit nimis; ich danke Dir, daß Du so schrecklich wunderbar bist ausgezeichnet; ganz wunderbar sind Deine Werke und meine Seele fühlt es gut." Aber nicht nur ein neues Empfinden bricht sich hier Bahn, sondern auch ein neuer fundamentaler Gedanke: das jüdisch-christliche Thema einer Vorsehung, die, weil Schöpfung, auch Erwählung bedeutet.

Erwählung eines einzelnen Volkes im Alten Testament, Erwählung der gesamten Menschheit im *Neuen Testament*! In Jesus Christus und dem hl. Paulus bemächtigt sich das ganze Menschengeschlecht der an Israel ergangenen göttlichen Verheißung und verlangt, daß sie eingelöst werde. Gott ist auch jetzt noch der Schöpfergott; aber er verbirgt seine schöpferische Macht hinter seiner Vaterliebe. „Unser Vater, der Du bist in den Himmeln: das ist immer noch der, dem wir das Sein verdanken, aber er hegt nun für seine Geschöpfe auch die Gefühle, die ein Vater für seine Kinder hegt[13]. So gewinnt der christliche Vorsehungsbegriff ein neues Aussehen, obgleich seine Begründung dieselbe bleibt wie im Alten Testament. Die persönlichen, jedes Geschöpf an seinen Schöpfer bindenden Beziehungen gelten von jetzt an für absolut die ganze Natur, denn Gottes Werke sind Gottes Eigentum, und er liebt auch die unansehnlichsten von ihnen. Der himmlische Vater nährt die Vögel des Himmels; die Raben säen nicht und ernten nicht, sie haben keine Scheuern und leben doch; die Feldlilien ernten nicht und spinnen nicht, und trotzdem war König Salomon in all seiner Herrlichkeit nicht gekleidet wie eine von ihnen. Nicht einen einzigen Sperling gibt es, dem Gottes Fürsorge nicht gälte. Wie wird es da erst mit dem Menschen sein! Denn er ist in Gottes Augen weit mehr als alle Sperlinge der Welt. Warum sollte er fürchten? Alle Haare seines Hauptes sind gezählt. Also mag er die Sorge für seinen Leib ruhig der göttlichen Vorsehung überlassen; sie, die den Vögeln ihre Nahrung und den Feldlilien die Kleidung gibt, wird auch dafür zu sorgen wissen. „Si autem foenum, quod hodie est in agro et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit, quanto magis vos pusillae fidei?" Für den Christen ist das einzig Wichtige, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen; denn alles

[13] Auch im Alten Testamente klingt die Vaterliebe schon an (Ps 88,27), aber es geschieht selten und sie spielt hier bei weitem nicht die Rolle wie im Evangelium. Dasselbe gilt für *Platon*, Timäus 28 C.

andere wird ihm dazugegeben werden. Darum ist von jetzt an das „Vater unser", in dem die Furcht vor dem Allmächtigen des Alten Testamentes zwar noch mitschwingt, aber doch nun neu und richtig verstanden wird, das Universalgebet der Christenheit und wird es immer bleiben. Des Vaters Wille geschehe auf der Erde so wie im Himmel! Möchten auch wir wollen, was er für uns will, denn sein Wille wird doch geschehen, weil er der Herr ist; doch ist es gut für uns, daß sein Wille sich erfüllt, weil er der Vater ist: in diesem Doppelaspekt liegt der tiefe Sinn der christlichen Vorsehung. „Nolite timere, pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum; fürchte dich nicht, du kleine Herde; es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben[14]."

III. PATRISTIK: VORSEHUNG ALS FOLGE DER SCHÖPFUNG

Aus dem Gesagten ist verständlich, daß schon die ersten christlichen Denker den Vorsehungsbegriff als einen der charakteristischen Züge ihres neuen Weltbildes betrachteten und kräftig unterstrichen. Sie fühlten sich mit vollem Recht in einer neuen Welt. Das stoische Fatum war tot, tot auch die stoische Resignation, die selbst bei der großmütigsten Handlung noch in unberührter Passivität verharrte. Das mechanistische Universum Lukrez' und Demokrits wich einem Kosmos, in dem jedes Stück mit liebender Sorgfalt ausgewählt, erschaffen und vorausbestimmt war. Das reine Denken, der Gott des Aristoteles, gleich ewig mit einer Welt, die er nicht erschaffen hat, die er nicht kennt und die sich vergebens auf ihn hinbemüht, ohne die geringste Hilfe von ihm erhoffen zu dürfen[15], dieser Gott mußte jetzt dem Himmlischen Vater

[14] Vgl Mt 6,25—34 und Lk 12,6—9. 22—32.

[15] Die Lehre des *Aristoteles* in dieser Frage wird immer noch verschieden interpretiert. Die meisten Historiker seit Zeller (z. B. auch *W. D. Ross*) stützen sich auf Met. XIII, 9,1074 b, 15 ff, und sprechen dem aristotelischen Gott die Kenntnis der Welt ab. Andere aber, unter dem Vorgange *Brentanos*, sprechen ihm eine Kenntnis der Dinge zu (z. B. *Rolfes, Maritain*). Man wird nicht behaupten dürfen, weder, daß Aristoteles behauptet habe, Gott kenne die Welt nicht, noch auch, daß er es geleugnet habe. Was er behauptet, ist dies: der Gegenstand der göttlichen Erkenntnis ist Gott; sodann (De anima I, 5,410 b, 4—7. — Met. III, 4,1000 b, 2—6): Gott kennt alles, was die Sterblichen kennen. Das ist alles! Es gibt keinen einzigen Text, in dem Aristoteles Gott die Kenntnis der Welt zuspricht. Auch beweist die Tatsache, daß *Thomas* sie aus Anlaß bestimmter aristotelischer Texte dem aristotelischen Gotte zuspricht, keineswegs, daß Aristoteles sie seinem Gotte zugesprochen habe; es ist eben die Frage, ob Thomas hier nicht mehr behauptet, als Aristoteles weiß. Aristoteles hat die Schöpfung nicht gekannt, und darum hat er auch nie behauptet, sein Gott kenne die

weichen, dessen Schöpferliebe auch den unscheinbarsten Grashalm auf Gottes Fluren noch erreicht. Die Rechtsordnung der platonischen Welt, die automatisch die Guten zu den Guten und die Bösen zu den Bösen gesellt im unendlichen Kreislauf ihrer sich wiederholenden Existenzen, wandelt sich hier in eine väterliche Fürsorge, die alle Wesen aus dem Nichts heraufführt, um ihnen die eigene Herrlichkeit zu offenbaren und sie an ihr teilnehmen zu lassen. Wer die ersten Christen als die besten geschichtlichen Zeugen des christlichen Denkens gelten läßt, wird sich allein schon in ihren Schriften von dem Gesagten überzeugen; aber es sind ihrer so viele, daß man sie unmöglich alle zu Wort bringen kann. Doch ist uns hier auch nur die eine Frage wichtig, inwieweit sie sich darüber klar geworden sind, daß der Gedanke der christlichen Vorsehung letztlich im *Schöpfungs*begriff gründet. Eben das aber versichert uns Athenagoras mit bemerkenswerter Eindringlichkeit; für ihn wäre es ein Widerspruch, wollte jemand die Schöpfung anerkennen und die Vorsehung leugnen. Da Gott alles auf der Erde und im Himmel erschaffen hat, müssen alle Wesen, seine Geschöpfe, ob groß oder klein, seiner Leitung unterworfen, gewissermaßen von ihr ganz durchpulst sein. Weil individuell erschaffen, sind die Dinge Gegenstand einer individuellen Vorsehung, die für die Bedürfnisse eines jeden entsprechend seiner Eigenart sorgt und jedes seinem besonderen Ziele zuführt[16]. Irenäus denkt genau so. Die Dinge subsistieren nur durch den sie erschaffenden Willen Gottes; weil von Gott erschaffen, werden sie auch von ihm geleitet: „Unum esse qui creaturam fecerit et regat; ein und derselbe ist es, der die Geschöpfe schafft und leitet[17].“ Und bei Minucius Felix besteht die ganze Apologetik, möchte man sagen, in dem einen Beweis, daß der christliche Vorsehungsbegriff mit dem Monotheismus steht und fällt[18]. Doch verlohnt es sich nicht, bei diesen ersten Versuchen

Welt. — Das Problem wurde übrigens schon im Mittelalter erörtert. Vgl De erroribus philosophorum II, 15. Mandonnet Siger I, S 7 und De quindecim problematibus XI, S 48/49.

[16] *Athenagoras*, De resurrectione mortuorum 16. Über die Widersprüche der griechischen Philosophen in der Frage der Vorsehung vgl *Theophil* v. Ant., Ad Autolycum I, 4; BKV, Frühchr. Apologeten II, S 14.

[17] *Irenäus*, Adv. haereses II, 27,2; BKV S 176.

[18] Der Begriff der Vorsehung ist der Gegenstand fast des gesamten Dialogs Octavius, und aus der Anerkenntnis dieser Wahrheit entschließt sich Caecilius zur Bekehrung.

einer wissenschaftlichen Behandlung des Problems länger zu verweilen, da uns schon *Augustin* eine geschlossene Synthese des ganzen Fragenkomplexes geschenkt hat.

Gott als der SEIENDE hat alles erschaffen, aber er hat es erschaffen durch sein WORT, und durch sein WORT erhält er alles im Sein: Portansque omnia verbo virtutis suae[19]. Das „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" ist so zu verstehen, daß im Anfange das WORT war und alles Geschaffene durch das WORT und kein einziges Geschaffene ohne das WORT geschaffen worden ist. Schon vor der Weltschöpfung und von aller Ewigkeit her gibt Gott sich selber Ausdruck in seinem WORTE; er spricht sich, und indem er sich spricht, gibt er gleichzeitig der Gesamtheit seines Seins und der Gesamtheit seiner möglichen Teilnahmen Ausdruck. Die Ausdrücke der möglichen Teilnahmen Gottes sind, weil ewig im WORTE subsistierend, unerschaffen wie Gott selbst, sind unveränderlich und sind notwendig mit der Notwendigkeit seines Seins. Man nennt sie Ideen. So sind die platonischen Ideen, die als eine intelligible, vom Demiurgen unabhängige Welt für sich allein subsistierten, fortan in Gott vereinigt, von aller Ewigkeit her aus der Fruchtbarkeit seines Seins gezeugt, aus seinem inneren Leben geboren und, weil selbst Leben, schöpferische Ursachen alles übrigen. Die göttlichen Ideen sind also die Urformen, die am Ursprung der Dinge stehen: formae principales, die die Dinge beherrschenden Gesetze: rationes rerum stabiles atque incommutabiles, die für ihre Erschaffung maßgebenden Normen: creandi rationes, und endlich die Ursachen der zu erschaffenden Dinge: causae rei creandae[20]. Die Welt ist also nicht die Wirkung eines blinden Schicksals, sondern das Werk einer höchsten Weisheit, die alles weiß, was sie schafft, und es nur schaffen kann, weil sie es ewig weiß.

Sieht man die Schöpfung aus dieser Perspektive, so zwingt sie nicht nur zu jenem schon oben besprochenen tiefgründigen Optimismus — alles in irgendeinem Grade Seiende ist etwas Gottähnliches[21] —, sondern sie zwingt uns zugleich auch zur

[19] Hebr 1. 3.

[20] Die klassischen Texte *Augustins* sind: De diversis quaestionibus 83,46, 1/2; PL 40,29/30. De genesi ad litteram II, 6,12; PL 34,268. Vgl Gilson-B. Augustin. S 150—152 und Anm 1 zu S 350 auf S 548.

[21] *Augustin,* Die civitate Dei XII, 2; PL 41,350. Die allgemeine Ordnung gründet in der Schöpfung: De ordine II, 19,51; PL 32,1019.

Anerkennung einer Vorsehung[22], denn die Geschöpfe regieren heißt sie erschaffen, und sie erschaffen heißt sie regieren. Es erübrigt sich für die Erklärung der Weltordnung jedes zusätzliche neue Prinzip, vielmehr genügen die Kontingenz und die radikale Veränderlichkeit des Seienden. Was kontingent und dem Werden unterworfen ist, kann sich nicht geben, was es selbst nicht hat; es kann sich also weder seine Form geben noch den Platz, der ihm auf Grund seiner Form in der Weltordnung zukommt. Alles Kontingente empfängt also notwendig seine Form: Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Das Kontingente empfängt diese Form von Gott, der jene unveränderliche und ewige Form ist, von der die Hl. Schrift sagt: „Mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse est et anni tui non deficient; Du wandelst sie; und wandeln sie sich, so bleibst Du doch derselbe und Deine Jahre enden nicht (Ps. 101, 27—28)." Damit ist aber gesagt, daß die Welt unter der Leitung der göttlichen *Vorsehung* steht. Denn alles Seiende existiert nur durch seine Form und würde, entzöge man sie ihm, einfach zu existieren aufhören, und so ist mit der Behauptung, Gott sei die unveränderliche Form, durch die alles Kontingente subsistiert und sich im Rhythmus und im Gesetz seiner eigenen Form entwickelt, gesagt, daß Gott die Vorsehung des Kontingenten ist. Die Dinge wären nicht, wenn sie nicht wäre[23]. Augustin faßt einmal in ein paar sehr eindrucksvollen Sätzen Prinzip und Folgerungen zu einer Schlußkette zusammen. Warum gibt es das Übel in der Welt? Weil die Dinge veränderlich sind! Warum sind sie veränderlich? Weil sie nicht das höchste Seiende sind! Warum sind sie nicht das höchste Seiende? Weil sie unter dem stehen, der sie gemacht hat. Wer hat sie gemacht? Der, der das höchste Seiende ist. Wer ist dieser? Gott, die unveränderliche Dreifaltigkeit, welche die Dinge aus ihrer höchsten WEISHEIT erschuf und sie aus ihrer höchsten Güte erhält. Warum hat er die Dinge geschaffen? Damit sie seien, denn auch das geringste Seiende ist ein Gut, und zwar darum, weil das höchste Seiende das höchste Gut ist. Woraus hat Gott die Dinge gemacht? Aus nichts, denn weil alles Seiende in dem Maße

[22] Sehr klar behandelt diese Frage *Ch. Boyer,* L'idée de vérité dans la philosophie de s. Augustin. Paris (Beauchesne) 1921. S 132—137.
[23] Vgl *Augustin,* De libero arbitrio II, 17,45; PL 32, 1265.

seines Seins gut ist, weil die niedrigste Form und das kleinste Stückchen Schönheit Güter sind, müssen Sein, Schönheit, Gutheit und Ordnung notwendig von Gott kommen: „Omne autem bonum aut Deus aut ex Deo est; alles Gute ist Gott oder aus Gott[24]." Erschaffen, formen, leiten sind also für Gott ein und dasselbe. In einer Welt, die ihr Sein von Gott hat, ist alles vorausgesehen, gewollt, geordnet, und nichts geschieht zufällig[25].

IV. SCHOLASTIK

Das Element des Persönlichen im Begriff der christlichen Vorsehung ist also aus dem Alten Testament und dem Evangelium in die Lehre Augustins übergegangen[26]; damit hat selbstverständlich auch das Mittelalter dies Element übernommen und es fachphilosophisch und systematisch entwickelt. Auch Bonaventura und Thomas suchen also nicht mehr etwa nach einem Weltgesetz, durch das die einzelnen Teile stets den ihnen gehörigen Platz erhalten und das Wohl des *Ganzen* sichergestellt wird; auch soll sich nicht mehr jeder Teil des Ganzen mit seinem Platz zufrieden geben und ihn als ein Gut annehmen, weil das Wohl des *Ganzen* es so will; sie ringen vielmehr um das philosophische Verständnis einer Vorsehung, die das Wohl der Teile als *Teile* will und die Welt so leitet, daß der Anteil eines jeden als Anteil gut ist. Sie mußten also der Frage noch einmal auf den Grund gehen und Augustins Ideenlehre vertiefen. Zu welchem Ergebnis sind die größten mittelalterlichen Denker, um uns auf sie zu beschränken, dabei gekommen[27]?

1. Vorsehung und Ideen

Insofern gehen alle mit Augustin einig, als sie das Dasein von Ideen bejahen und die Erkenntnis dieser Ideen für die Mitte alles Philosophierens halten[28], aber ein jeder versteht die Ideen ein wenig anders, und diese kleinen Abweichungen des einen vom anderen sind für unsere Frage von besonderer Bedeutung. Nach *Thomas v. A.* sind die Ideen jene Formen in

[24] *Augustin*, De vera religione 18,35; PL 34,137.

[25] *Augustin*, De diversis quaestionibus 83,24; PL 40,17.

[26] *Plotin* hat, obwohl er das Christentum kannte, von Platon den Gedanken einer unpersönlichen Vorsehung beibehalten. Augustin trennte sich also auch in diesem Punkte von Plotin, als er sich hier die Ansätze des Alten und Neuen Testamentes zu eigen machte.

[27] Die Herausgeber der Werke Bonaventuras haben dieser Frage ein ausgezeichnetes Scholion gewidmet. Vgl I, 602—604. Dazu Quaest. disput. de scientia Christi 2/3; V, 6—16.

[28] *Augustin*, De diversis quaestionibus 83,46, zitiert von Thomas, Summa theol. I, 15,1, Sed contra. Vgl *Gilson-B.* Bonaventura. S 202/203.

Gott, denen ähnlich die Dinge geschaffen wurden. Sie sind in Gott und haben, im Gegensatz zu Platons Auffassung, keine Existenz außerhalb Gottes[29]. In diesem Sinne sind die Ideen, weil alles in Gott Gott ist, mit Gott identisch: Idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. Trotzdem sind sie Gottes Wesenheit nur, insofern diese unter einer ganz bestimmten und eigenen *Beziehung* erkannt wird. Gott existiert durch sich, er kann nicht gemacht werden, weshalb es, wie später Malebranche sich ausdrückt, kein Urbild von Gott gibt. Also darf man nicht sagen, insofern sich Gott *in sich* und *mit Beziehung auf sich* erkenne, erkenne er sich als etwas Erschaffbares. Seine Wesenheit bringt alles hervor, nur nicht ihn selbst, und weil die Idee das Muster eines zu schaffenden Dinges ist, erkennt Gott sich selbst nicht mittels einer Idee. Die Idee erscheint erst dann, wenn Gott seine Wesenheit als Entstehungsprinzip der *Geschöpfe* erkennt, die im Falle ihrer Erschaffung mögliche Teilnahmen an ihm sein würden[30], und so gibt es, obwohl Gottes Wesenheit eine ist und von Gott als eine erkannt wird, in Gott ebenso viele Ideen wie es Geschöpfe gibt. Um ein Wort Augustins zu gebrauchen, ist jedes *einzelne* Wesen mittels einer eigenen Idee von Gott erschaffen worden: singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Denn Gott erkennt seine eigene Wesenheit auf vollkommene Weise, also auf alle Arten, auf die sie erkennbar ist. Nun kann diese seine Wesenheit nicht nur erkannt werden, wie sie in sich ist, sondern auch, insofern sie auf irgendeine Art mitteilbar ist; jedes Geschöpf aber ist eine ganz bestimmte Art der Teilnahme an der göttlichen Wesenheit und eine ganz bestimmte Ähnlichkeit mit der göttlichen Wesenheit. Insofern also Gott seine eigene Wesenheit als durch ein Geschöpf nachahmbar erkennt, erkennt er sie als das ganz besondere Muster und als Idee dieses Geschöpfes. Diese Ideenvielheit in der göttlichen Einheit ist die ars divina, die „Göttliche Kunst", einzig nur, wie Gott selbst, nicht verursacht durch die Dinge, sondern Ursache der Dinge[31].

[29] *Thomas,* Summa theol. I, 15,1, ad 1.

[30] *Thomas,* aaO ad 2.

[31] *Thomas,* aaO 15,2. Man beachte, wie hier die augustinische Terminologie beibehalten ist. Die Idee ist ratio, insofern sie in Gott das Prinzip der Erkenntnis der Dinge ist, sie ist exemplar, insofern sie Prinzip des Seins der Dinge ist. Vgl *Augustin,* De diversis quaest. 83, 46; PL 40,30. — *Thomas,* Summa theol. I, 15,3, Resp.

Offenbar hat in einer solchen Philosophie der Begriff der Idee nur Sinn in Beziehung auf eine mögliche *Schöpfung*, so daß es in Gott keine Ideen von dem gibt, was keiner eigenen Existenz fähig ist. So haben die Gattungen, weil sie nicht von den Arten getrennt existieren, in Gott keine von der der Arten verschiedene eigene Idee. Ebenso haben die von ihren Substanzen nicht abtrennbaren Akzidentien keine von der der zugehörigen Substanzen verschiedene Idee. Die Materie endlich wird, weil sie niemals ohne ihre Form existiert, von Gott in der Idee der konkreten Substanz miterkannt[32]. Gott kennt alle Dinge, aber er kennt sie, wie sie sind; denn sie sind, wie er sie kennt. Darum unterscheidet sich die christliche Ideenlehre von der platonischen viel tiefer als man gewöhnlich meint. Nicht nur, daß die unabhängig vom Demiurgen subsistierenden Ideen fortan in Gottes Geist vereinigt sind, das Wichtigste ist, daß der Geist des Demiurgen deshalb der Ort der Ideen geworden ist, weil aus dem Demiurgen der Schöpfer geworden ist. Ob es eine wirkliche Welt gibt oder nicht, die platonischen Ideen sind in beiden Fällen dasselbe; sie wären sogar dasselbe, wenn eine Welt neben ihnen unmöglich wäre, denn weil diese reinen intelligiblen Wesenheiten die höchste Realität sind, sind sie sich selbst genug, sind nur auf sich selbst bezogen und sind sich selbst Zweck. Ganz anders bei Augustin, Thomas, Bonaventura und Duns Scotus. Ausschließlich auf sich selbst bezogen ist in ihrer Philosophie nur die göttliche Wesenheit; die Ideen sind erst da mit der Möglichkeit einer Schöpfung und erscheinen als Ausdruck der Beziehung der möglichen Geschöpfe zur schöpferischen Wesenheit. Daraus erklärt sich, daß alles irgendwie Existierende seine Idee im SEIENDEN, dem Ursprung seiner Existenz, hat, daß es in Gott auch von den Individuen, und, darf man sagen, *besonders* von den Individuen Ideen gibt, denn gerade die Individuen sind wahrhaft real, und in ihnen subsistieren die Akzidentien, Arten und Gattungen[33]. Dies ist die metaphysische Grundlage, auf der die christliche Lehre von der individuellen Vorsehung aufruht.

[32] *Thomas*, De veritate III, 5. — Summa theol. I, 15,3, ad 3.

[33] *Thomas* ist, gegen seine sonstige Gewohnheit, sehr streng gegen Platon und setzt seine Auffassung scharf von der platonischen ab. Platon weiß nichts von Schöpfung, darum weiß er auch nicht um die Erschaffung der Materie. Weil der christliche Gott aber auch die Materie erschaffen hat,

Diese grundsätzlichen Anschauungen sind Gemeingut der mittelalterlichen Klassiker, nur die Tatsache, daß die Ideen in engster Verbindung zur Schöpfung stehen, findet in den einzelnen Philosophien jeweils ihren *eigenen* Ausdruck. Bei *Thomas* ist die Idee wesentlich die Erkenntnis, die Gott von seiner Wesenheit hat, insofern sie mitteilbar ist; diese Erkenntnis ist eine Emanation der göttlichen Wesenheit, in der die Beziehung der möglichen Dinge zu Gott mitgemeint ist[34]. *Bonaventura* versteht die Idee mehr als einen *Ausdruck* der göttlichen Wahrheit; bei ihm ist die Idee geladen mit all der Fruchtbarkeit, die, nach der theologischen Spekulation über das WORT, in jenem Akte ausbricht, durch den Gott sich ewig spricht. Die Ideen sind jetzt in dem Akt beschlossen, durch den Gott im WORTE sich selbst und damit die Gesamtheit des Möglichen ausdrückt. Zwar handelt es sich bei der Idee immer um ein mit Gott selbst identisches Abbild und folglich um einen eher ausdrückenden als ausgedrückten Ausdruck[35]. Aber der „Expressionismus" Bonaventuras gibt zur Ideenlehre des Thomas doch dies Neue hinzu, daß der Begriff der realisierbaren Wesen durch eine Art innerer Zeugung zustandekommt. Nach Thomas erkennt Gott sich als mitteilbar und hat damit die Ideen aller Dinge; nach Bonaventura aber muß Gott darüber hinaus durch sein ewiges WORT die Be-

hat er Ideen nicht nur von den Arten, sondern auch von jedem Einzelwesen, und darum erstreckt sich seine Vorsehung auch bis zu jedem Einzelwesen. Vgl Summa theol. I, 15,3 ad 4. — De veritate III, 7, Resp. und 8 Resp. — Was Aristoteles angeht, so behauptet Thomas, Aristoteles habe an keiner Stelle geleugnet, daß sich die Vorsehung bis zu den Einzelwesen erstrecke (Contra Gent. III, 75, Ende), was *wortwörtlich* wahr ist, denn Aristoteles hat das Problem der Vorsehung überhaupt nicht gesehen! Mit dieser Aussage bestreitet Thomas den Averroisten das Recht, sich für ihre *Leugnung* der Vorsehung auf Aristoteles zu berufen, aber er würde in arge Verlegenheit geraten, sollte er beweisen, daß *er* sich für seine *Behauptung* der Vorsehung auf Aristoteles berufen darf.

[34] Eine der klarsten thomasischen Definitionen der Idee steht De veritate III, 2, Resp.

[35] Die thomasische Ideenlehre unterscheidet sich von der Bonaventuras dadurch, daß Bonaventura bei der Entstehung der Ideen besonderen Nachdruck auf die Beteiligung des WORTES legt, das WORT verstanden als Ausdruck und Wahrheit. Bei Thomas nämlich besitzt Gott die Ideen auf Grund der Tatsache, daß er sein Wesen erkennt, insofern Teilnahmen an diesem Wesen möglich sind. Bei Bonaventura besitzt Gott die Ideen auf Grund der Tatsache, daß seine *Wahrheit* sie ebenso integral und total *„ausdrückt"*, wie seine *Macht* sie hervorbringen kann. Vgl De scientia Christi 2, Resp.; V, 9 und 3; V, 13/14.

griffe dieser möglichen Teilnahmen an seiner Wesenheit in sich hervorbringen. Es handelt sich nur um eine Nuance, aber diese besondere und nachdrückliche Hervorhebung des Aktes, der in Gott ewig die Ideen hervorbringt, kehrt das Hauptcharakteristikum der Ideen um so plastischer heraus: sie sind der Ausdruck einer möglichen Schöpfung.

Bei *Duns Scotus* endlich wird die Verbindung von Idee und Schöpfung noch klarer, sozusagen noch greifbarer. Bei Thomas sind die Ideen letztlich die Erkenntnis, die Gott von seiner Wesenheit hat, und bei Bonaventura der Ausdruck dieser unter der Rücksicht ihrer möglichen Teilnahmen betrachteten Wesenheit; bei Duns Scotus sind sie statt dessen die Geschöpfe selbst, insofern sie durch Gott erschaffbar sind und als mögliche Wesen durch ihre Begriffe in ihm existieren[36]. Obwohl hier also die Ideen wie bei Bonaventura und Thomas aus den Tiefen der göttlichen Wesenheit quellen, meinen sie doch nicht mehr diese Wesenheit, sei es auch nur, insofern sie mitteilbar ist, sondern meinen direkt deren etwaige Teilnahmen. Zwar erkennt Gott die möglichen Geschöpfe immer noch durch seine Wesenheit, aber die Ideen, die er von ihnen hat, sind nicht Blicke auf seine Wesenheit, auch nicht Blicke auf ihre Nachahmbarkeit, sondern Blicke auf ihre Nachahmungen. Bei Duns Scotus hüllt also Gottes Wesenheit sich ein in ihren Glanz; sie wird nicht berührt von dem Schatten, den die Vielheit ihrer endlichen Nachahmungen auf sie werfen könnte, selbst dann

[36] Bei Duns Scotus gibt es also eine ewige Zeugung des intelligiblen Seins der zu erschaffenden Dinge, welche Zeugung vor der eigentlichen Erschaffung der Dinge liegt. Die göttliche Hervorbringung der Idee ist eine Art ewigen Vorspiels zur zeitlichen Schöpfung. Diese Auffassung erinnert sehr deutlich an die ewige Zeugung der Weisheit als des Prinzips der Weltschöpfung in den Weisheitsbüchern. Vgl Montefortino I, 15,1 Resp. Für Duns Scotus ist die Idee des Steines nichts anderes als der erkannte Stein. Seine Auffassung der Idee zeugt also von einem stärkeren Realismus als die des Thomas. Duns Scotus weiß das und beruft sich bewußt auf Platon. Bei Thomas ist vom platonischen mundus intelligibilis wenig übriggeblieben; Thomas kennt nur das Wesen Gottes und die Erkenntnis, die Gott von seinem Wesen hat. Bei Bonaventura kann man vielleicht, etwas zugespitzt, sagen, der mundus intelligibilis bestehe in den erzeugten „Ausdrücken", durch die Gott die möglichen Dinge erkennt. Bei Duns Scotus aber wird der „Ausdruck" gewichtiger, denn wenn die Ideen unmittelbar die im göttlichen Geiste erkannten Dinge selbst sind, existiert in Gott wirklich eine Welt intelligibler Wesen. Duns Scotus hat recht, wenn er sagt: „Diese Auffassung stimmt zu der Platons." Vgl I Ox.-Garcia 35, qu. unica; I, S 1160/61, Nr 1072.

auf sie werfen könnte, wenn diese Nachahmungen als bloß realisierbar verstanden werden; Gott erzeugt die Ideen, weil er die *Geschöpfe* denkt, obgleich er sie nur in Beziehung zu sich denkt.

2. Individuelle Vorsehung

Unter diesen Besonderheiten bleibt die Einheit des christlichen Denkens im Grundsätzlichen bestehen; die einzelnen Variationen entstehen aus dem Wettstreit um die beste Ausprägung des gemeinsamen Gedankens. Was einsichtlich gemacht werden soll, ist dies, daß der Himmlische Vater auf Grund der Schöpfung nur als Vorsehung verstanden werden kann. Tu autem, pater, omnia providentia gubernas (Weish 14,3). Der Schöpfungsakt beginnt, wie wir soeben sahen, mit den Ideen, d. h. mit dem göttlichen Wissen; daraus folgt notwendig, daß Gottes Wissen ebensoweit reicht wie seine Ursächlichkeit. Nun verdient aber seine schöpferische Kraft gerade deshalb schöpferisch genannt zu werden, weil sie nicht nur die Formen überträgt, sondern sogar der Materie das Sein gibt. Ob man darum mit Duns Scotus das Individuationsprinzip in die Form verlegt, oder mit Bonaventura in die Vereinigung von Materie und Form, oder mit Thomas in die Materie allein, in allen drei Fällen hat Gott notwendig von den *Einzel*wesen und sogar von jeder ihrer Besonderheiten Kenntnis. Die platonischen Götter können die Sorge für das Lebensgeschick der Individuen auf ein allgemeines Gesetz abwälzen, und die unbeweglichen Beweger des Aristoteles brauchen am Weltgeschehen keinen Anteil zu nehmen. Das kann nicht anders sein, weil weder die einen noch die anderen die Materie erschaffen haben und sie folglich nicht zu kennen brauchen. Wenn sie aber die Materie nicht kennen, können sie auch die durch die Materie individualisierten Wesen nicht kennen. In einer Welt hingegen, die nach ihrem *ganzen* Sein erschaffen ist, muß der göttliche Verstand notwendig auch das Materielle und das Einzelne erfassen[37].

Die Vorsehung kann also unmöglich beim Allgemeinen stehen bleiben, und sie hat sogar, gleich den göttlichen Ideen, *wesentlich* das Besondere zum Gegenstand[38]. Das Besondere aber läßt

[37] *Thomas,* Summa theol. I, 13,2 und I, 14,11. — De veritate II, 5 und III, 8. — Vgl *Bonaventura,* In I Sent. 35, qu. unica, 4, concl; I, 610. — *Duns Scotus,* I Ox.-Garcia 2,1 et 2,2,2; I, S 208, Nr 250 und Montefortino I, 14,11. Die Frage hängt so eng mit dem Schöpfungsbegriff zusammen, daß das Einverständnis zwischen den christlichen Philosophen fast unvermeidlich war.

[38] *Thomas,* Contra Gent. III, 75.

sich nicht von seiner Ordnung trennen; die Ordnung eines Werkes gehört mit zum Werke, und darum muß der Schöpfer diese Welt bis in die geringsten Teile gewußt, vorausgesehen und gewollt haben. Es ist höchst bemerkenswert, daß die Tradition der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre diesbezüglich nirgendwo durchbrochen ist: Der Gott der mittelalterlichen Philosophen ist noch der Gott der Hl. Schrift, d. h. der SEIENDE, der Schöpfer, der Herr, und folglich der freie Ordner. Thomas hat einmal diese verschiedenen Aspekte des christlichen Gottes zusammengefaßt; es ist ein so vollendeter Text, daß man am besten Thomas selbst sprechen und ihn diese Aspekte in ihrer strengen Abfolge vorführen läßt. „Wie schon bewiesen, existiert unter allem Seienden ein Erstes, das erschöpfend die Vollkommenheit des ganzen Seins besitzt und das wir Gott nennen. Wie ebenfalls schon bewiesen, verleiht er aus dem Überfluß seiner Vollkommenheit allem Existierenden das Sein, so daß er nicht nur als Erstes unter dem Seienden, sondern auch als erstes *Prinzip* alles Seienden erwiesen ist. Das Sein aber nun verleiht er dem übrigen Seienden nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern aus freiem Willensentschluß. Folglich ist Gott der Herr seiner Werke, wie wir die Herren dessen sind, was unserem Willen unterstellt ist. Dieses Eigentumsrecht Gottes über die von ihm erschaffenen Dinge ist sogar absolut, da er zu ihrer Erschaffung nicht der Hilfe eines äußeren Agens und keiner vorgegebenen Materie bedurfte; ist er doch der universale Erzeuger des gesamten Seins. Wo aber Dinge durch den Willen eines Handelnden hervorgebracht werden, wird jedes derselben von dem Handelnden auf einen bestimmten Zweck hingeordnet, denn da das Gute und der Zweck das besondere Objekt des Willens sind, muß notwendig, was aus einem Willen hervorgeht, auf einen bestimmten Zweck hingeordnet sein. Jedes Ding erreicht nun zwar seinen letzten Zweck durch sein Handeln, aber dieses Handeln muß von dem geleitet werden, der den Dingen die Fähigkeit zum Handeln verliehen hat. Darum muß Gott, der von Natur aus vollkommen ist und allem Seienden aus seiner Machtfülle das Sein verleiht, notwendig alles Seiende leiten, ohne selbst durch etwas geleitet zu werden. Nichts ist seiner Leitung entzogen, denn es gibt nichts, was nicht von ihm das Sein erhielte. Wie er also im Sein und im Ursachesein vollkommen ist, ist er auch in der Leitung der

Dinge und der Welt vollkommen[39]." Die ganze Schöpfungsmetaphysik Augustins ist in diesen Zeilen, aber hier erst hat sie ganz zu sich selbst gefunden und ist bis ins Letzte durchsichtig geworden.

3. Zweck der Vorsehung und der Schöpfung identisch

Um die Eigenart der christlichen Vorsehung ganz exakt zu erfassen, brauchen wir nur noch die zuletzt gewonnene Einsicht mit den früher erarbeiteten in Zusammenhang zu bringen. Gott hat alle Dinge auf ein bestimmtes Ziel hin erschaffen und geordnet. Was ist dieses Ziel? Gott ist es, wie wir schon sahen. „Omnia propter semetipsum operatus est Dominus; seiner selbst wegen hat Gott alles gemacht." Wenn Gott die Welt durch seine Vorsehung leitet, so heißt das also einfach, daß er durch sein Wissen und seinen Willen alle Dinge auf sich, den Schöpfer, hinordnet[40]. Dieser Grundsatz hat nun von der Gesamtheit des Seienden und besonders vom Einzelwesen zu gelten. Denn das Gegenteil, daß Gott nämlich nicht jedem Individuum auf sich als auf das allgemeine Schöpfungsziel hin Richtung gäbe, wäre nur dann möglich, wenn Gott entweder das Einzelwesen nicht *kännte* oder ihm diese Richtung nicht geben *könnte* oder sie ihm nicht geben *wollte*. Nun kann man aber nicht sagen, Gott kenne das Einzelwesen nicht, denn er hat die Idee von ihm; auch kann man nicht sagen, Gott könne ihm diese Richtung nicht geben, denn seine Macht ist unendlich wie sein Sein; auch kann man nicht sagen, er wolle sie ihm nicht geben, denn sein Wille ist ein Wille zu jedem Guten[41]. Demnach müssen schlechthin alle Wesen durch Gottes Vorsehung auf Gott hingeordnet sein, denn wie ihr Ursprung, ist er auch ihr Ziel. So entfaltet schließlich der Vorsehungsgedanke seinen vollen Sinn erst in dem so tief christlichen Thema der Ehre Gottes. Gott gibt aber nicht etwa deshalb allen Dingen Richtung auf sich als auf ihr Ziel, weil er von ihnen irgendeinen auch noch so geringen Zuwachs an Vollkommenheit erwartete, sondern weil er seine Vollkommenheit in ihnen ausprägen und sie ihnen im Maße ihres Fassungsvermögens mitteilen will[42]. Der Mensch aber vermag sie in ganz hervorragendem Maße zu fassen, und darum umhegt ihn die göttliche Vorsehung mit ganz besonderer Sorgfalt.

[39] *Thomas,* aaO III, 1.
[40] *Thomas,* aaO 64, Amplius ostensum est.
[41] *Thomas,* aaO 75, Adhuc si Deus.
[42] *Thomas,* aaO 97, Ex his autem.

Denn wenn auch alles unter die Vorsehung fällt, so darf man doch nicht vergessen, daß Gott die Dinge nicht ausschaltet und nicht *für sie* handelt. Gerade durch die ihnen von Gott gewährte Hilfe haben sie, wie wir sahen, ein *eigenes* Sein und eine eigene Ursächlichkeit. Solange es sich um erkenntnisunfähige und folglich unfreie Wesen handelt, braucht nur das Gesetz ihrer Art festgelegt zu sein, damit die Individuen dieser Art ihr Ziel sicher erreichen, denn alle Individuen einer Art handeln notwendig und sicher nach der Natur ihrer Art. Auf diese Weise kann die göttliche Vorsehung über jeden Sperling wachen, ohne seine individuellen Besonderheiten bedenken zu müssen. Das Tier ist dadurch erschaffen, gewollt und zweckgerichtet, daß ein Wille ihm eine Natur aufzwingt, deren Notwendigkeiten es sich nicht entziehen kann; so wird es auf das Gute hin getrieben, aber eben: es treibt sich nicht selbst an, es *wird* getrieben. Nicht so der Mensch! Er überragt die anderen Geschöpfe dieser Welt sowohl durch die Vollkommenheit seiner Natur als auch durch die Würde seines Zieles. Durch seine Natur, denn die vernünftigen Wesen sind Herr über ihr Tun und frei in der Wahl ihrer Wege; durch sein Ziel, denn während die übrigen Geschöpfe nur den Zweck haben, eine Art von Ähnlichkeit mit Gott zu verwirklichen, indem sie einfach sind, was sie sind, haben die vernünftigen Geschöpfe das Ziel, durch ihr *Handeln* das letzte Ziel der gesamten Schöpfung zu erreichen; nämlich Erkenntnis und Liebe. Wer einem gut geordneten Gemeinwesen vorzustehen hat, behandelt einen jeden seinem Stande entsprechend; wie sollte da Gott nicht ein jedes erschaffene Wesen seinem ontologischen Stande entsprechend behandeln[43]? Bleibt also noch zu fragen, auf welche besondere Art die Vorsehung sich des Menschen annehmen muß.

Zunächst ist klar, daß sich der Mensch in Kraft seiner Vernünftigkeit der übrigen Dinge als seiner Werkzeuge bedienen kann. Vielleicht zermalmen sie den Menschen dabei durch ihre rohe Gewalt, aber niemals *gebrauchen* sie ihn, während er sie gebraucht. Die Dinge sind also im Hinblick auf den Menschen da, er ist ihr Zweck, nicht aber ist der Mensch im Hinblick auf die Dinge da; das bedeutet, daß das übrige Universum durch den Menschen und im Menschen seinem Ziele entgegengeführt

[43] *Thomas*, aaO 111. Vgl für *Duns Scotus* Montefortino I, 22,1.

wird. Die vernünftigen Wesen sind in gewissem Sinne um ihrer selbst willen da, die übrigen Wesen nur im Hinblick auf die vernünftigen. Es ist wie in einer Armee. Der letzte Zweck der Armee ist der Sieg; die Kampftruppe erringt ihn; sie ist der Daseinsgrund für die Hilfstruppe, die nur durch die Kampftruppe am Siege teilhat. So auch mit der Welt und dem Menschen! Der Zweck der Welt ist die Beseligung, und weil allein die vernünftigen Wesen ihrer teilhaft werden können, sind ihretwegen und nur in ihnen auch die übrigen Wesen zur Teilnahme an ihr berufen[44]. Die Vorsehung hat also besonders den Menschen im Auge und führt ihn auf ganz besondere Weise seinem Ziele zu, und zwar deshalb, weil *Gott* das Ziel der Welt ist und die Welt dieses ihr Ziel durch den Menschen erreicht. Doch müssen wir hier noch einen Schritt weitergehen und zusehen, *wie* die Vorsehung über das besondere Wohl jedes einzelnen menschlichen Individuums wacht.

Von allen Wesen in dieser Welt ist der Mensch allein unsterblich. Zwar bedarf es verschiedener und ungleicher Arten, damit alle Grade von Gutheit vertreten sind und dem Gesetze der Ordnung Genüge geschieht, aber in allen Arten außer der menschlichen sind die Individuen dem Untergange geweiht. Geburt, Dasein, Tod für immer! Also will die Vorsehung sie nicht ihretwegen, sondern der Art wegen, die durch sie verewigt wird. Ganz anders der Mensch! Als unsterbliches, unvernichtbares Geschöpf ist der einzelne Mensch durchaus nicht nur seiner Art wegen da, sondern auch seiner selbst wegen, und also will und leitet Gott jeden Menschen um dieses Menschen selbst willen[45]. Man erkennt es deutlich an der Art, wie die Menschen handeln, wenn sie sich als Individuen betätigen. Weil sie frei sind, lassen sich ihre Handlungen nicht voraussehen und sind bei jedem anders. Nun entzieht sich aber der göttlichen Vorsehung nichts, nicht einmal die geringsten Unterschiede und Varianten des einzelnen Individuums: Divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Man würde also der göttlichen Vorsehung nicht gerecht, wenn man sie als Vorsehung über die Art Mensch im allgemeinen, auch noch nicht, wenn man sie als Vorsehung über jeden Menschen im einzelnen

[44] *Thomas*, aaO 112.
[45] *Thomas*, aaO 113. Die gleiche Auffassung bei *Duns Scotus*, Montefortino I, 22,1.

verstände; Gott wacht vielmehr über jede einzelne freie Tat jedes einzelnen Menschen.

Damit ist der Mensch in einzigartiger Weise erhoben, aber es entsteht damit auch das furchtbarste aller Probleme, die Frage seines Lebensgeschicks. Weil vernunftbegabt, ist der Mensch zum erhabensten Ziele berufen, aber auch verpflichtet, es zu erreichen. In Analogie mit dem göttlichen Handeln ist auch er befähigt, ein Ziel, das Gute nämlich, zu begreifen und die zur Erreichung des Zieles notwendigen Mittel anzusetzen. Wie Gott die Welt erschafft, so baut der Mensch sein Leben; mit weiser Überlegung wollen die Materialien für diesen Lebensbau, die menschlichen Akte, ausgewählt und entsprechend dem Lebensziele, der Beseligung, dem Lebensbau eingefügt werden. Menschliche Voraussicht ist im Vergleich mit der göttlichen Vorsehung das, was die Ursächlichkeit des Menschen im Vergleich zur Schöpfung Gottes ist. Gottes Vorsehung überwacht also nicht einfach den Menschen, sie macht ihn zu ihrem *Helfer*; während alles Übrige unter der Leitung der Vorsehung steht, untersteht der Mensch ihrer Leitung *und* seiner eigenen; noch mehr, er leitet nicht nur sich selbst, sondern auch alles übrige. Kurz gesagt, jeder Mensch ist *Person*; seine Akte sind personale Akte, weil sie aus der freien Entscheidung eines vernünftigen Wesens erfließen und einzig durch seine Initiative bedingt sind. Und so wie sie sind, nicht anders, muß die göttliche Vorsehung diese Akte leiten. Gott, der jedes Ding auf die ihm zukommende Weise leitet, erweist in einem einzigartigen Privileg uns allen die Ehre, daß er uns zur Leitung unserer Person hinzuzieht[46]. Wenn irgendwo, dann ist es hier schön, Mitarbeiter oder, nach dem Worte des hl. Paulus, Helfer Gottes zu sein.

Aber was ist es mit diesem Begriff der Person, die uns zu so hoher Würde erhebt? Wenn nicht alles trügt, geschieht in dem Augenblick, in dem die christlichen Denker diesen Begriff in die Philosophie einführen, mehr als eine einfache Umformung des griechischen Vorsehungsglaubens. „Quid est homo", fragt der Psalmist, „quod memor es ejus"; was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst (8,5)? Wenn jeder Mensch deshalb, weil er Person ist, *mithelfen* darf, das Weltgesetz zur Geltung zu bringen, und ihm nicht einfach unterworfen ist, dann muß die

[46] *Thomas,* aaO. 113, Praeterea: Creatura rationalis.

christliche Person vom platonisch-aristotelischen Menschen sehr verschieden sein. So werden wir in notwendiger Abfolge von der Seinsmetaphysik zum Problem der christlichen Anthropologie geführt. Erst da werden wir genau sehen, was der Mensch ist, und darum auch erst dort genau erkennen, wie Gottes Vorsehung den Menschen führt; wenn wir aber wissen, wie sie ihn führt, wird auch ersichtlich werden, wie der Mensch *sich selbst* zu führen hat.

durchaus Personen [illegible] platonisch [illegible] Menschen verschieden sein. So werden wir [illegible] notwendiger [illegible] von der Seinsmetaphysik zum Problem der [illegible] Anthropologie geführt. Erst dann wird [illegible] sehen, was der Mensch ist, [illegible] Gottes Vorsehung den Menschen führt, [illegible] wie sie ihn führen [illegible], wie der Mensch sich selbst zu führen hat.

[illegible] wird er betätigt, ein Ziel, das Gute [illegible], die zur Erreichung des Zieles notwendigen Mittel auswählen. Wie Gott die Welt erschafft, so baut der Mensch sein Leben; mit weiser Überlegung wollen die Materialien für diesen Lebensbau, die menschlichen Akte, ausgewählt und entsprechend dem Gesamtziel der Betätigung, dem Lebensbau eingefügt werden. Menschliche Vorsehung ist im Vergleich mit der göttlichen Vorsehung das, was die Geschöpflichkeit des Menschen im Vergleich zur Schöpfung Gottes ist. Gottes Vorsehung überwacht also nicht einfach den Menschen, sie macht ihn zu ihrem Helfer; während alles Übrige unter der Leitung der Vorsehung steht, unterwirft der Mensch ihrer Leitung sein eigenes [illegible], er leitet nicht nur sich selbst, sondern auch alles übrige. Kurz gesagt, jeder Mensch ist Person seiner Akte und personale Akte, weil sie aus der freien Entscheidung eines vernünftigen Wesens erfließen und einzig durch seine Initiative bedingt sind. Und so wie sie sind, nicht anders, muß die göttliche Vorsehung diese Akte leiten. Gott, der jedes Ding auf die ihm zukommende Weise leitet, erweist in einem einzigartigen Privileg uns allen die Ehre, daß er uns zur Leitung unserer Person heranzieht[19]. Wenn irgendwo, dann ist es hier [illegible], Mitarbeiter oder, nach dem Worte des hl. Paulus, Helfer Gottes zu sein.

Aber was ist es mit diesem Begriff der Person, die uns zu so hoher Würde erhebt? Wenn nicht alles trügt, [illegible] in dem Augenblick, in dem die christlichen Denker diesen Begriff in die Philosophie einführen, mehr als eine einfache Umformung des griechischen [illegible]. „Quid est homo", fragt der Psalmist, „quod memor es eius"; was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst (8,5)? Wenn jeder Mensch deshalb, weil er Person ist, [illegible] darf, das Weltganze zur Geltung zu bringen, und ihm nicht einfach unterworfen ist, dann muß die

[19] [illegible]

9. KAPITEL

DIE CHRISTLICHE ANTHROPOLOGIE

I. DAS CHRISTLICHE GEDANKENGUT; DREI CHARAKTERISTIKA.

II. DAS PLATONISCH-ARISTOTELISCHE DILEMMA: SEELE ODER MENSCH.

III. DAS MITTELALTER.

1. *Die substantiale Seele hat die Funktion der Leibesform (Bonaventura, Albert).*
2. *Die substantiale Seele ist Leibesform (Thomas);*
   a) die Substantialität der Seele;
   b) die substantiale Einheit des Menschen.

An sich ist der Mensch genau so viel und nicht mehr als irgendein anderes Wesen dieser unserer Welt, nämlich ein Analogon Gottes, das entsprechend dem Maße seines Seins sich zu betätigen und ursächlich zu wirken vermag und das von der göttlichen Vorsehung seinem besonderen Ziele entgegengeführt wird. Der christliche Mensch ist von Gott viel innerlicher und radikaler abhängig als der platonische Mensch von der Idee oder als bei Aristoteles die bewegte Substanz vom Ersten Beweger, und aus dieser Abhängigkeit ergeben sich für den christlichen Menschen Besonderheiten seiner metaphysischen Struktur, durch die er sich dann *noch* weiter vom griechischen Menschen entfernt. Allerdings werden die Unterschiede in diesem Falle vielleicht mehr als sonst durch die Identität der auf beiden Seiten gebräuchlichen Terminologie verdeckt, und man muß schon genau achtgeben, um die Unterschiede zu gewahren.

Zunächst einmal stellt man als Historiker mit Überraschung fest, mit welchem Nachdruck das christliche Denken den Wert, die Würde und die Unvergänglichkeit des menschlichen *Leibes* betont. Ist es doch die allgemeine Meinung, daß die christliche Auffassung vom Menschen ausgeprägter Spiritualismus sei. Nicht wahr, was hilft es dem Menschen, heißt es im Christentum, wenn er die Welt gewinnt, aber seine Seele dabei verliert? Für seine Seele zu sorgen, sie vom Irdischen zu reinigen und loszulösen und sie durch solche Loslösung zu retten, das scheint doch das eigentliche Ziel des christlichen Lebens zu sein. Und nicht zu vergessen: der christliche Gott ist Geist, nur durch den Geist kann sich der Mensch mit Gott vereinigen und nach dem bekannten Schriftwort will Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden. Nach all dem sollte man erwarten, daß christliche Philosophen ihr ganzes Bemühen auf die Seele als den geistigen Teil des Menschen richten und sich um den Leib nicht kümmern, da er sich als so hinfällig, für das Denken so undurchdringlich und für Gott so blind erweist. Und doch ist das Gegenteil der Fall, zum großen Ärgernis für viele Historiker und Philosophen. Bonaventura, Thomas, Duns Scotus und, behaupte ich, sogar Franziskus von Assisi haben das sichtbare und greifbare Materielle geschätzt, ihren Leib geachtet, seine hohe

Würde gepriesen und nie auch nur daran gedacht, das Geschick ihres Leibes von dem ihrer Seele unabhängig zu machen. Wie erklärt sich diese Tatsache, und was lehrt sie uns über die wahre Natur des christlichen Menschen?

Dasselbe Problem kann auch spezifisch historisch gesehen und formuliert werden. Auf den ersten Blick will es scheinen, daß die platonische Philosophie und besonders die platonische Anthropologie für einen Christen das Gegebene waren. Im „Phaedon" fanden die Kirchenväter die Lehre von der Geistigkeit der Seele, die sie brauchten, und zugleich fanden sie dort mehrere Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und die Idee eines zukünftigen Lebens mit Himmel und Hölle, mit Lohn und Strafe; und ohne den „Phaedon" gäbe es tatsächlich Augustins De immortalitate animae sicher nicht. Wie ist es da zu erklären, daß die christlichen Philosophen nach so langer Gefolgschaft in der platonischen Tradition dem erstarkenden Einfluß des Aristoteles Schritt für Schritt nachgegeben und nach langem Schwanken die Seele als Leibesform definiert haben? Es erklärt sich daraus, daß sich die christliche Philosophie hier noch mehr als sonst hat innerlich gestalten und führen lassen von der Hand der Offenbarung.

I. DAS CHRISTLICHE GEDANKENGUT; DREI CHARAKTERISTIKA

Den ursprünglichen Sinn des Wortes „Evangelium" haben wir mehr oder weniger vergessen. Evangelium bedeutet „Frohbotschaft". Wie die alttestamentliche Bibel *das* Buch war, genau so brachte das Evangelium den Menschen *die* Frohbotschaft[1]. Denn Jesus Christus verkündete, der Messias sei gekommen, das Heil für Israel nahe und die Gerechten seien zum Gottesreich berufen. Die Predigt des hl. Paulus aber machte es bald allen klar, daß das von Christus gebrachte Heil nicht den Juden vorbehalten sei, sondern der gesamten Menschheit zukommen solle, Reichen und Armen, Herren und Knechten, Gebildeten und Unwissenden. Noch bemerkenswerter aber ist, daß das Heil des Evangeliums nicht nur das Heil der Seele war, sondern das Heil des *Menschen*, das Heil also für ein jedes dieser individuellen Wesen, so wie es war, mit Fleisch und Gliedern und dem ganzen körperlichen Organismus, ohne den es sich nur noch als Schatten seiner selbst vorkommen und sich selbst nicht mehr begreifen würde. Wenn Christus die Juden zu seinem

[1] Vgl die ausgezeichneten Ausführungen von *H. Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, Erster Theil. Hamburg (Perthes) 1841. S. 10/11.

Gottesreich berief, so sprach er von *ihnen* und nicht etwa nur von ihrer Seele, und es bedarf kaum eines Hinweises, daß nach dem hl. Paulus die Auferstehung Christi die Verheißung und der Beweis ihrer eigenen kommenden Auferstehung war. „Wenn aber nun gepredigt wird, daß Christus von den Toten auferweckt ward, wie können dann einige unter euch sagen: ‚Es gibt gar keine Auferstehung von den Toten?' Gibt es keine Auferstehung von den Toten, so ward auch Christus nicht erweckt. Ward aber Christus nicht erweckt, dann ist unsere Predigt nichtig, dann ist auch nichtig euer Glaube ... Wenn wir nur für *dieses* Leben auf Christus hoffen dürfen, dann sind wir die beklagenswertesten unter allen Menschen[2]." Aber der Christ hofft eben nicht für dieses Leben allein, und darum ist er der glücklichste Mensch. „Die Toten werden unverweslich auferweckt und wir verwandelt werden. Denn dies Verwesliche muß Unverweslichkeit anziehen und dieses Sterbliche Unsterblichkeit[3]."

Das alles ist nichts Neues, aber anscheinend denkt kaum jemand darüber nach, wie sehr es die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie beeinflußt hat. Wenn der hl. Paulus und die ersten Christen an das individuelle Heil des konkreten Menschen glaubten, so lagen in diesem Glauben zwei Folgerungen eingeschlossen, und zwar war die erste Folgerung die Unvergänglichkeit und der überragende *Wert des Individuums* als solchen. Kaum irgendwo kommt dies Empfinden besser zum Ausdruck als in Pascals rührendem „Mysterium Jesu"; in schöner Klarheit spricht Pascal aus, mit welch tiefem Vertrauen ein Christ das Leben und Sterben des Menschen ansieht, weil er durch den Tod eines Gottes erkauft ist. „Ich dachte an dich in meinem Todeskampfe, so viele Blutstropfen vergoß ich für dich!" Und Pascal formuliert auch sofort die zweite Folgerung: „Ich bin es, der Heilung bringt und den *Leib unsterblich* macht." Das Christentum sieht also nicht etwa die Seele allein für wertvoll und unvergänglich an, sondern das konkrete, aus Leib und Seele bestehende Wesen, das wir Mensch nennen. Denn Christus kam, den Menschen zu retten und nicht die Seele allein. Was Pascal im 17. Jhdt. ausspricht, hatten die christlichen Schriftsteller schon am Ende des 2. oder Anfang des

[2] 1 Kor 15,12—19.
[3] AaO 52/53.

3. Jhdts. behauptet, und mit demselben Nachdruck wie Pascal hatten auch sie schon hervorgehoben, daß sich aus dem Glauben an die Auferstehung des Leibes notwendig die philosophische These von der *substantialen Einheit* des menschlichen Kompositums ergibt. „Denn Gott hat sogar das Fleisch zur Auferstehung berufen und verspricht ihm ewiges Leben. Wenn die Heilsbotschaft an den Menschen ergeht, so ergeht sie auch an sein Fleisch. Denn was ist der Mensch anders als ein aus Seele und Leib bestehendes vernünftiges Wesen? Aber ist denn die Seele an sich nicht der Mensch? Nein, sie ist die Seele des Menschen! Oder ist der Leib etwa der Mensch? Nein, er ist der Leib des Menschen. Da also weder Seele noch Leib für sich der Mensch sind, sondern man dasjenige Mensch nennt, was aus ihrer Verbindung hervorgeht, so hat Gott, als er den Menschen zur Auferstehung und zum Leben berief, nicht einen von beiden Teilen, sondern den ganzen Menschen, d. h. Leib und Seele, berufen[4]."

Aus der Tatsache, daß mit der Auferstehung des Leibes auch die substantiale Einheit von Leib und Seele behauptet ist, erklärt sich uns eine merkwürdige Erscheinung, die wir bei den ersten christlichen Denkern beobachten. Sie erfühlten die Verkettung der beiden Behauptungen so lebendig, daß ihnen die Unsterblichkeit der Seele, die wir heute als ein Kernstück der christlichen Philosophie ansehen, wenig wichtig erschien. Wir erachten die philosophische Sicherung dieser Wahrheit für das Dringlichste, da die Auferstehung die Bedingung unserer einstigen Seligkeit ist. Mit Überraschung würden viele heutige Christen zur Kenntnis nehmen, daß einige der ältesten Kirchenväter an die Unsterblichkeit der Seele nur halb oder gar nicht glauben[5]. Es ist aber tatsächlich so, und wir müssen hier darauf hinweisen, weil dadurch das Herzstück der christlichen Anthropologie und der Anstoß zu ihrer geschichtlichen Entwicklung in besonders helles Licht rückt. Im Grunde wäre ein Christentum

[4] De resurrectione VIII. Ench. patr. Nr 147 S 58/59.

[5] Selbst die Väter, die von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt sind, bestreiten gegenüber Platon doch, daß sie *natürlicherweise* unsterblich sei. Für Platon *ist* die Seele Leben, für die Väter aber wäre sie, wenn sie Leben wäre, Gott; also kann die Seele nur in dem Sinne unsterblich sein, daß sie das Leben *empfangen* hat, und zwar durch eine positive Bestimmung Gottes. Vgl *Justin*, Dialog mit dem Juden Tryphon VI, 1; BKV S 11. Auch bei *Augustin* findet sich noch ein Rest dieser Anschauung; vgl *Gilson-B.* Augustin S 103 und 256/257.

ohne Unsterblichkeit der Seele nicht absolut undenkbar gewesen; Beweis: man hat es sich tatsächlich so gedacht[6]. Absolut undenkbar hingegen wäre ein Christentum ohne Auferstehung des Menschen. Der Mensch stirbt, sein Leib stirbt; nichts wäre unwiederbringlich verloren und die Frohbotschaft wäre nicht hinfällig, wenn auch seine Seele stürbe, vorausgesetzt nur, daß der Mensch sicher sein könnte, mit Seele und Leib *aufzuerstehen* und als ganzer Mensch sich ewigen Glückes zu erfreuen. Es ist also gar nicht so verwunderlich, daß manche Väter trotz ihres Glaubens an Auferstehung und Gericht der Auffassung waren, Leib *und* Seele müßten zuvor sterben. Aber es war das in der Geschichte der christlichen Anthropologie doch nur wie ein kurzes Sichbedenken. Man begriff sehr schnell, vorwiegend unter dem Einfluß Platons, daß es zwingende philosophische Gründe für die Unsterblichkeit der Seele gab. Und von da ab hatte das Problem ein ganz neues Gesicht, denn jetzt ging es darum, ein philosophisches Menschenbild zu finden, aus dem die Unsterblichkeit der Seele verständlich und in dem zugleich das Endgeschick des Leibes gesichert war. Die überkommene griechische Philosophie bot nur zwei Lösungen des Problems zur Wahl an, die platonische und die aristotelische; die christlichen Denker versuchten sie beide nacheinander, aber erst nach zwölf Jahrhunderten des Schwankens fand die Frage ihre Antwort, als nämlich die mittelalterliche Philosophie über beide griechischen Philosophen hinauswuchs und in der Philosophie des Thomas v. A. ihre schöpferische Originalität bewies.

II. DAS PLATONISCH-ARISTOTELISCHE DILEMMA: SEELE ODER MENSCH

Auf den ersten Blick aber schien keine Philosophie für den Fortschritt der christlichen Anthropologie besser zu taugen als die *Platons* oder die seines Schülers Plotin. Nach Platon ist die Seele wesentlich Quelle der Bewegung, oder sogar, wie im „Phädrus" (246 A), das Sichselbstbewegende. Von da aus ist nicht weit bis zu der Annahme, daß diese „Bewegung, die sich selbst bewegt" und die wir Seele nennen, ihr Leben von Natur aus hat (Gesetze, 894 C—895 B) und folglich unsterblich ist. Darum stellen die Platoniker immer gern die radikale Unabhängigkeit der Seele heraus; sie spendet dem Leibe das Leben,

[6] Es ist äußerst wahrscheinlich, daß die sogenannte „moralistische" Lehre des 17. Jhdts. entstanden ist aus einer Rückbesinnung auf die Lehre der ersten Kirchenväter, daß sie also nicht, wie einige glauben, Ausdruck einer libertinistischen Geisteshaltung ist.

dieser *empfängt* das Leben nur, und empfängt es also von ihr. Im menschlichen Kompositum ist die Seele der beharrende, unveränderliche, göttliche Bestandteil, der Leib aber ist vergänglich, veränderlich, dem Untergange geweiht; wie ein Mensch unabhängig ist von seiner Kleidung, das abgelegte Kleidungsstück überlebt, und eine Reihe von Kleidungsstücken in seinem Leben aufbrauchen kann, ohne davon affiziert zu werden, so entledigt sich die Seele durch die Philosophie mehr und mehr des Leibes und stirbt freiwillig der Materie ab, bis sie durch den Tod des Leibes von ihr befreit wird und ganz der Betrachtung der Ideen nachgehen kann. In keiner Philosophie wird die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe stärker betont als im Platonismus, und darum sahen die Väter in Platon ganz von selbst ihren Bundesgenossen, sobald sie das Problem der Unsterblichkeit der Seele in seiner ganzen Bedeutung begriffen.

Nun, soweit die Seele in Frage steht, ist Platons Philosophie ausgezeichnet, aber was wird bei ihm aus dem Menschen? Da die Seele allein wichtig ist, dürfen die Philosophen der Akademie, darin getreue Interpreten ihres Meisters, den Menschen definieren als „eine Seele, die sich ihres Leibes bedient[7]“. Augustin verwahrt sich zwar gegen gewisse Folgerungen aus den Grundanschauungen des Platonismus; aber dieser Folgerung speziell, das sah er sehr wohl, konnte er sich nicht entziehen. Der Mensch, sagt er, wenigstens wie er sich selbst erscheint, ist „eine vernünftige Seele, die sich eines irdischen und sterblichen Leibes bedient[8]“; oder auch: „Der Mensch ist eine vernünftige Seele, die einen Leib hat.“ Das Unbehagen indes, mit dem er als christlicher Philosoph die in diesen Formulierungen verborgene Schwierigkeit durchfühlt, gibt sich dadurch zu erkennen, daß er gleich fortfährt, die vernünftige Seele und ihr Leib machten aber nicht zwei verschiedene Personen aus, sondern einen einzigen Menschen[9]. Er möchte also unbedingt die Einheit des Menschen gewahrt wissen; aber ist er dazu von seinen Prinzipien aus imstande?

Nein! Man sieht es deutlich daran, daß seine *Seelen*definition identisch ist mit seiner Definition des *Menschen*. Augustin er-

[7] *A. E. Taylor,* Plato S 190.
[8] *Augustin,* De moribus ecclesiae I, 27,52; PL 32, 1332.
[9] *Augustin,* In Joan. Evang. XIX, 5,15; Pl 35,1553. Vgl De civitate Dei XIII, 24,2; PL 41,399.

klärt, der Mensch sei weder eine Seele für sich, noch ein Leib für sich, sondern sei eine Seele, die sich eines Leibes bedient. Wo er — an einer anderen Stelle — die Seele als solche definieren soll, antwortet er, sie sei „eine vernunftbegabte, zur Führung des Leibes befähigte Substanz[10]“. Der Mensch ist also am Ende nur seine Seele, oder, wenn man lieber will, die Seele ist der Mensch.

Sicher ließe uns Augustin auf diesen unseren Einwurf nicht ohne Antwort. Er würde etwa sagen, eine Seele sei nur dann Seele, wenn sie einen Leib zu ihrem Gebrauche habe, und ein Leib sei nur dann Leib, wenn er im Dienste einer Seele stehe, und dann sei doch die Definition der Seele allein mit der Definition des gesamten Menschen identisch. Aber es bleibt bestehen, daß dieser platonische Block, unbearbeitet in das christliche Denken hineingeworfen, dort ein Fremdkörper ist und Schwierigkeiten hervorruft, die dem authentischen Platonismus fremd sind. Denn daß bei Platon der Mensch nichts anderes ist als seine Seele, liegt durchaus in der Linie des Systems; Platon kümmert weder die Einheit noch der Fortbestand des menschlichen Kompositums. Für ihn ist die Vereinigung von Seele und Leib das zufällige Ergebnis eines sittlichen Falles; es war eine Vergewaltigung für die Natur der Seele, daß sie in den Körper wie in ein Gefängnis oder ein Grab eingeschlossen wurde; deshalb muß eben alles Bemühen der Philosophie darauf gerichtet sein, sie daraus zu erlösen. Für einen Christen dagegen kann — das ist der erste Einwand — ein *natürlicher* Zustand unmöglich das Ergebnis eines sittlichen Falles sein; die Vereinigung von Seele und Leib ist nämlich etwas Natürliches und von jenem Gott gewollt, der selbst von seinen Werken gesagt hat, sie seien gut: Et vidit, quod erant valde bona[11]. Zweitens aber geht es um das Heil des *ganzen* Menschen, und darum kann die christliche Philosophie unmöglich darauf aus sein, die Seele vor dem Leibe zu retten, sondern hat Bedacht zu nehmen, den Leib durch die Seele zu retten; dazu aber muß der Mensch unbedingt ein substantiales Kompositum sein, einschneidend verschieden von dem akzidentellen Nebeneinander des platonischen Menschen. So muß sich denn Augustin, obwohl er die Einheit des Menschen so entschieden

[10] *Augustin,* De quantitate animae XIII, 22; PL 32,1048
[11] Gen 1,31.

behauptet, doch eingestehen, daß er sie nicht zu begründen vermag. Sind der Mensch und sein Leib etwa zwei Pferde vor demselben Wagen, oder sind sie aneinander wie Brust und Rumpf eines Zentauren, oder ist die Seele etwa in dem Sinne der Mensch, wie ein Reiter kein Reiter ist ohne Reittier? Fragen, auf die zu antworten er ablehnt[12] und vor denen er lediglich seine Verlegenheit eingestehen kann.

So brachte der Platonismus trotz seiner unverkennbaren Vorzüge eine zwar heimliche, aber unüberwindliche Schwierigkeit in die christliche Philosophie. Daraus wird verständlich, daß einige Philosophen und Theologen schon frühzeitig die anscheinend so wenig christliche *aristotelische* Seelendefinition in Erwägung zogen. Das ging nicht ohne Widerstand, und es mußte notwendig zu harter Gegenwehr der Platoniker kommen. Von Nemesius ist uns eine scharfe Kritik an der aristotelischen Definition erhalten; sie war dem Mittelalter unter dem Namen und der Autorität Gregors von Nyssa überkommen und hat die Geschichte der Kontroverse tief und lange beeinflußt[13]. Trotzdem stößt man im beginnenden 13. Jhdt. unter zahlreichen anderen Definitionen, die alle als irgendwie angängig betrachtet werden, auch ziemlich häufig auf die aristotelische Definition. Nach Aristoteles ist die Seele der Akt oder die Form des organischen Leibes, der das Leben „in Potenz", d. h. der Möglichkeit nach, hat. Das Verhältnis der Seele zum Leibe ist also ein Sonderfall des allgemeineren Verhältnisses von Form und Materie. Form und Materie sind zwar insofern voneinander trennbar, als eine bestimmte Form nicht naturnotwendig darauf festgelegt ist, eine *bestimmte* Materie zu informieren; aber Materie und Form sind anderseits doch auch wieder voneinander untrennbar, wenigstens bei den konkreten Substanzen, insofern derartige Formen nicht ohne jede Materie schlechthin existieren können. Die menschliche Seele ist nun gerade eine derartige Form, und so ist sofort ersichtlich, welche Vorteile und welche Nachteile es hat, sie mit Aristoteles als Leibesform zu definieren.

[12] *Augustin,* De moribus ecclesiae I, 4,6; PL 32,1313.

[13] Nemesius, Bischof von Emesa (4.—5. Jhdt.) ist überzeugt, daß es um die Substantialität und folglich um die Unsterblichkeit der Seele geschehen ist, wenn man sie als Leibesform definiert; vgl PG 40,560 B—C. Über die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen seines Premnon physikon vgl *B. Geyer,* Die patr. und schol. Philosophie II. Berlin 1928. S 118.

Die Vorteile liegen auf der Hand. Dem Aristoteliker bereitet die substantiale Einheit des Menschen nicht die geringste Schwierigkeit, denn Leib und Seele sind nicht zwei Substanzen, sondern die beiden untrennbaren Bestandteile ein und derselben Substanz. Für die christlichen Philosophen, die sich so sehr bemühten, den Fortbestand und die Einheit des menschlichen Kompositums philosophisch zu sichern, war dies natürlich eine sehr befriedigende Lösung des Problems. Anderseits aber, wenn man mit Aristoteles die Seele als die Leibesform definierte, mußte man auch zu den Konsequenzen dieser Definition stehen. Genau wie bei Platon sind aber einige dieser Konsequenzen für einen christlichen Philosophen beunruhigend. Platon kann man nicht recht geben in seinem Beweise der Substantialität der Seele, oder man gefährdet die Einheit des Menschen; Aristoteles kann man nicht recht geben in seinem Beweise der Einheit des Menschen, oder man gefährdet mit der Substantialität der Seele auch ihre Unsterblichkeit.

Denn sobald das konkrete Wirkliche als Verbindung einer Form mit einer Materie verstanden wird, kann man unmöglich beide Bestandteile noch als Substanzen im eigentlichen Sinne betrachten. Solange die Verbindung von Leib und Seele besteht, bleibt der Mensch bestehen, denn die Substanz ist *er*; sobald aber die Verbindung zerfällt, hört nicht nur der Mensch, sondern hören auch sein Leib und seine Seele zu bestehen auf. Eine Leiche ist kein menschlicher Leib mehr, sie ist Organisches auf dem Rückwege zum Anorganischen, und auch die dazugehörige Seele kann nicht länger leben als das lebendige Wesen selbst, denn sie ist ein Teil desselben und das lebendige Wesen existiert nicht mehr. Aristoteles hat selbst gefühlt, welche Schwierigkeit aus seiner Materie-Form-Lehre im Falle des Menschen erwächst. Das ist um so bemerkenswerter, als bei ihm eine Theologie im christlichen Sinne des Wortes keine Rolle spielt. Nicht weil Gott es den Menschen gesagt hat, sondern aus verstandesmäßiger Beobachtung weiß er, daß der Mensch nicht einfach ein Tier ist. Als „vernunftbegabtes Tier" scheint der Mensch mehr in sich zu tragen als die Form seines Leibes; in der menschlichen Seele gibt es ein Tätigkeitsprinzip, das in seiner Betätigung unabhängig ist vom Leibe und folglich mehr ist als eine einfache substantiale Form; es ist der Nus (die Vernunft). Wo Aristoteles sich daranmacht, die Beziehung dieses

Nus zum Leibe zu klären, steigert sich seine Schwierigkeit zum äußersten. Er fragt sich, ob diese Beziehung vielleicht jener Beziehung analog sei, die zwischen dem Schiffe und dem Steuermanne besteht, aber er antwortet nicht auf seine Frage[14]; das Wesen dieses Nus, fügt er bei, sei ihm noch nicht klar, doch sei man versucht, in ihm eine neue Art von Seele zu sehen, und zwar eine Seele, die vom Leibe gesondert sei, so wie das Unsterbliche vom Sterblichen[15]. In einer kurzen, flüchtigen Wendung sagt er dann noch, dieser Nus komme in die Seele „zur Tür herein"[16], womit die Möglichkeit seiner späteren Rückkehr zu seinem Ausgangspunkt und seines Weiterlebens angedeutet ist. Aber was wird alsdann aus der substantialen *Einheit* des Menschen? Wie kann das, was Form des individuellen Leibes ist, gleichzeitig doch auch von diesem individuellen Leibe abgesondert existieren? In diesem entscheidenden Punkte läßt uns Aristoteles ohne Antwort. Allem Anscheine nach besteht für ihn der Mensch nur aus der Seele und dem von der Seele informierten Leib, und der aristotelische Nus ist dann noch eine neue, mit unserer Seele in Berührung und Umgang stehende vernünftige Substanz. Weil sie aber nicht in den Verband unserer konkreten Individualität eingeht, hat sie mit unserem *Leibe* nichts zu tun, folglich ist sie auch unsterblich, aber ihre Unsterblichkeit ist ausschließlich ihr zu eigen und nicht uns.

So wird Aristoteles jedenfalls von Averroes interpretiert, der für das Mittelalter als *der* Kommentator gilt. Seine Deutung stützt sich auf durchaus solide Texte[17], und es läßt sich auch nicht leugnen, daß sie mit der Gesamthaltung der aristotelischen Doktrin in Einklang steht, aber für christliche Denker ist sie einfach unannehmbar, denn das Christentum verspricht dem Menschen seine persönliche Unsterblichkeit und nicht die Unsterblichkeit einer gesonderten Substanz, die also nicht seine eigene Unsterblichkeit wäre. Die zwischen den Averroisten auf der einen und Bonaventura, Albert und Thomas auf der anderen Seite im 13. Jhdt. ausgetragene Kontroverse beweist zur Genüge die radikale Unverträglichkeit der beiden Auffas-

[14] *Aristoteles*, De anima I, 1,413 a, 5—9.
[15] AaO I, 2,413 b, 24—27.
[16] De gener. anim. 736 b, 28.
[17] *Aristoteles*, De anima III, 5, 430 a, 10—25.

sungen. Die Kontroverse ist in der Philosophiegeschichte so bekannt, daß wir nicht darauf einzugehen brauchen[18]; von den Bemühungen der christlichen Philosophen allerdings, die einen Ausweg aus der Sackgasse suchten, in die Platon und Aristoteles sie gebracht hatten, müssen wir sprechen, und besonders von dem Ergebnis ihres Bemühens.

So unglücklich das Problem auch lag, die Beteiligten hatten niemals das Gefühl, daß es hoffnungslos sei. Besser gesagt, sie hatten eine Lösung zur Hand, die sie in Ermangelung einer besseren erst einmal annahmen, so daß sie in Ruhe abwarten konnten, ob sich mit dem Fortschritt des philosophischen Denkens eine bessere einstellen würde. Denn da war in jedem Falle noch die Philosophie Augustins, der gleichzeitig die Unsterblichkeit der Seele und die Einheit des Menschen hochhielt; wenn man ihm beipflichtete, hatte man jedenfalls die beiden Stücke der Kette in der Hand, wenn man auch nicht genau sah, wo sie ineinandergriffen. Zweitens war da aber auch noch Avicenna, dessen Werke anfangs des 13. Jhdts. in lateinischer Übersetzung in Umlauf kamen; es traf sich, daß er auf eigene Faust dasselbe Problem auf einer anderen Ebene hatte lösen müssen, und so lag es nahe, von ihm die Bausteine für die geplante christliche Anthropologie zu übernehmen. Avicenna war des Glaubens, wie übrigens auch sein Lehrer Alfarabi, die unter dem Namen „Theologie des Aristoteles" verbreitete neuplatonische Kompilation sei wirklich ein Werk des Aristoteles. Er bemüht sich also überall in seiner Philosophie, dies Apokryph und den echten Aristoteles in eine Synthese zu bringen, d. h. er bemüht sich, ohne sich dessen bewußt zu werden, um eine Synthese aus Platon und Aristoteles. Die christlichen Denker fanden also einmal bei Avicenna mit Genugtuung alle platonischen Gedankengänge wieder, die über Augustins Philosophie schon in ihre eigene Tradition eingegangen waren; sodann brauchten sie für ihr Problem gerade eine Philosophie, die sowohl der platonischen Unsterblichkeit der Seele als auch der aristotelischen Einheit des menschlichen Kompositums Rechnung trug. Avicenna kam also gerade recht, und daraus erklärt sich seine nachhaltige Wirkung auf die christliche Philosophie des 13. und 14. Jhdts. Man ging daran, Avicennas Philosophie von den für christliche Denker unannehmbaren Elementen zu säubern,

[18] Vgl *Mandonnet* Siger, und *Gilson-B.* Bonaventura S 26/27.

seine Grundanschauungen auf die Augustins abzustimmen und gewisse, als unentbehrlich erkannte aristotelische Elemente diesen Prinzipien dienstbar zu machen. Was kam dabei für unsere spezielle Frage heraus?

1. Die substantiale Seele hat die Funktion der Leibesform (Bonaventura, Albert)

Was Avicennas Seelendefinition angeht, so erschien sie zuerst als durchaus gut und in Ordnung. Nach seiner Meinung kann man die Seele unter zwei gleichberechtigten Gesichtspunkten ansehen. In sich selbst, d. h. in ihrer Wesenheit betrachtet, ist sie eine geistige, einfache, unteilbare und folglich unzerstörbare Substanz; unter dieser Rücksicht ist also die platonische Definition befriedigend. In ihrer Beziehung zu dem von ihr beseelten Leibe betrachtet, ist ihre erste und fundamentalste Funktion in diesem Leibe die, daß sie seine Form ist; darin hat Aristoteles recht, die Seele ist wirklich die Form des organischen Leibes, der das Leben „in Potenz" hat. Ein einfaches, von Avicenna selbst gebrauchtes Beispiel erläutert seine Auffassung sehr gut. Ich sehe jemanden vorbeikommen und frage Dich: „Was ist das?" Du antwortest: „Ein Arbeiter." Angenommen, die Antwort sei richtig und der Vorübergehende sei wirklich ein Arbeiter, so ist die Antwort doch nicht vollständig; vielmehr könnte und müßte sie tiefer ansetzen, denn ehe der Vorübergehende Arbeiter ist, ist er Mensch: Mensch ist er seinem Wesen, Arbeiter seiner Funktion nach. Mit der Seele ist es ganz ähnlich. In sich selbst ist die Seele eine Substanz, die zugleich die Funktion der Form ausübt, und darum besteht auch gar keine Gefahr, daß sie von der Zerstörung des durch sie beseelten Leibes mitbetroffen würde; stirbt der Leib, so hört sie einfach auf, ihre Funktionen in ihm auszuüben[19].

Im ersten Augenblick mußte eine solche Philosophie christliche Denker außerordentlich befriedigen. Weil die Seele Substanz ist, ist sie unsterblich; weil sie Form ist, ist der Mensch eine Einheit. Diese Problemlösung Avicennas übernehmen denn auch *Alexander v. Hales* in der sogenannten Summa, *Bonaventura* im Sentenzenkommentar und auch mehrere zweitrangige Theologen.

Um die Lehre von der Substantialität der Seele noch besser zu fundamentieren, nimmt Bonaventura zu Avicennas Lehre

[19] Die wichtigsten Texte sind zusammengestellt bei *M. D. Roland-Gosselin,* Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne. Mélanges Mandonnet II. Paris (Vrin) 1930. S 47—54.

noch die Lehre Gebirols hinzu; nach diesem setzt sich die *Seele* selbst aus einer Form und einer unkörperlichen Materie zusammen. *Albert d. Gr.* lehnt zwar diese hylomorphistische Zusammensetzung der Seele ab, aber auch für ihn ist Avicennas Seelendefinition die richtige. Allerdings sieht er ganz klar, daß sie ein Kompromiß darstellt, einen verzweifelten Versuch, Unversöhnliches miteinander zu versöhnen. „Betrachtet man die Seele in sich", schreibt er, „so wird man Platon beipflichten; betrachtet man sie hingegen als die den Leib belebende Form, so möchte man Aristoteles recht geben[20]." Das christliche Denken neigt hier zu einem oberflächlichen Eklektizismus; aber eklektizistische Lösungen sind stets nur dem Anscheine nach oberflächlich; sie sind vielmehr eine Zeitlang unentbehrlich, bis man dann eines Tages begreift, daß es nicht dasselbe ist, ob man die zur Begründung seiner Folgerungen nötigen Prinzipien unbesehen postuliert, oder ob man sich nur diejenigen Folgerungen konzediert, die sich notwendig aus den gültigen Prinzipien ergeben. Der Thomismus stürzte sich hier wie auch sonst mitten in die Geruhsamkeit der halben Lösungen und gab Anstoß zu neuem Fortschritt.

Arbeiten wir die Schwierigkeit noch einmal klar heraus! Der Mensch ist als eine Einheit gegeben, und der Philosoph soll sie erklären. Wenn ich sage: Ich erkenne, dann soll das nicht heißen, mein Leib erkenne durch meine Seele, oder meine Seele erkenne mit Hilfe meines Leibes, sondern es soll heißen: Ich, dieses eine und konkrete Wesen, setzt den Erkenntnisakt. Genau so, wenn ich sage: Ich lebe, oder einfach: Ich bin. Ich, das ist nicht der Leib und nicht die Seele, das ist der Mensch. Darum ist die eklektizistische Antwort Alberts keine echte Antwort auf die gestellte Frage. Solange nicht die belebenden Funktionen der Seele in der Definition ihres *Wesens* zum Ausdruck kommen, bleibt die Einigung von Leib und Seele eine akzidentelle und entbehrt jeder metaphysischen Notwendigkeit. Als Substanz bleibt die Seele in diesem Falle genau was sie ist, ob sie ihren Körper informiert oder nicht. Zwar kann man versuchen, die Situation dadurch zu retten, daß man sagt, es sei für die Seele „natürlich", Form des Leibes zu sein, man kann ihr sogar eine Art natürlicher Hinneigung zu ihrem Körper zu-

[20] *Albert d. Gr.*, Summa theol. II, tr. 12, qu. 69, membr. 2, art. 2.

schreiben, aber die Vereinigung der Seele mit dem Leibe gehört doch immer noch nicht zum Wesen der Seele als Seele. Dann aber ist der Mensch nicht ein Wesen per se, seine Einheit ist keine natürliche, sondern er ist ein Wesen per accidens, seine Einheit ist eine zufällige. Ich bin, oder: Ich lebe, oder: Ich denke, heißt dann nur so viel wie: Ich bin eine Seele, die ist, lebt und denkt, die auch ebensogut oder noch besser wäre, lebte und dächte ohne den Leib, dem sie verbunden ist. Es ist also nur konsequent, wenn Avicenna Descartes' Meinung schon vorweggenommen hat: Ist die Seele eine Substanz, deren Wesen eine Trennung vom Leibe nicht zuwiderläuft, dann meine ich mit den Worten: Ich denke, immer nur meine Seele, und behaupte mit dem daraus gefolgerten: Ich bin, immer nur die Existenz meiner Seele[21].

2. Die substantiale Seele ist Leibesform (Thomas)

Das ist der Grund, warum *Thomas* noch einmal ganz von vorn beginnen und eine vollständig neue Antwort finden mußte. Es gibt nur wenige Beispiele in der Ideengeschichte, die so deutlich wie dieses dartun, was christliches Philosophieren ist; denn es wird hier klar, daß eine Philosophie um so *christlicher* wird, je besser sie *Philosophie* wird. Allerdings ist philosophisches Bemühen auch nie schlechter vergolten worden, und zwar aus demselben Grunde. Thomas arbeitet mit der Terminologie und den Prinzipien des Aristoteles; auch für ihn ist die Seele die Form des organischen Leibes, der das Leben „in Potenz" hat. Anderseits glaubt Thomas, obwohl er die platonischen Prinzipien ablehnt und sogar alles diesbezügliche platonische Gedankengut aus der mittelalterlichen Philosophie verdrängt, das mit der augustinischen Tradition hineingekommen war, doch die individuelle Unsterblichkeit der Seele wahren zu können, die anscheinend nur aus der platonischen Philosophie begründet werden kann. Ist bei solcher Lage der Dinge nicht am Ende gerade der Thomismus eklektizistisch — man hat es behauptet — und zwar in der allerschlimmsten Form, da er ein Eklektizismus ohne echten inneren Zusammenhang ist?

Auf diese Frage ist eine Antwort nur in der Form möglich, daß man die thomasischen Formulierungen und vor allem die neue thomasische Bedeutung dieser Formulierungen kritisch

[21] Diese merkwürdige Stelle steht bei *Avicenna*, Lib. VI naturalium, pars V, cap. I; zitiert von *E. Gilson*, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant. Archives 4 (1930). S 40/41.

prüft. Um diese Prüfung von vornherein zu entlasten und zu klären, müssen wir uns schon hier über eines klar sein: Die thomasische Seele ist weder eine Substanz, die als Form fungiert, noch eine Form von der Art, daß sie nicht Substanz sein könnte, sondern eine Form, die Substanzialität *hat* und *verleiht*. Das sieht sich sehr einfach an, und doch wird man vor Thomas vergebens nach einem Philosophen suchen, der auf diese Theorie gekommen wäre[22], und man findet heute nicht einmal viele Philosophen, die einem den Sinn dieser Theorie exakt auseinanderlegen können.

Zur Erklärung der Theorie ist zuerst zu bemerken, daß diese Problemlösung, obwohl nicht von Aristoteles gefunden, doch nicht in Widerspruch mit seinen Prinzipien steht. Im Gegenteil! Wenn man nämlich gegen Thomas einwendet, nach Aristoteles könne die Seele nicht zugleich Substanz und Form einer Substanz sein, so vergißt man, daß es im echten Aristotelismus Substanzen gibt, die *reine* Formen sind. In gewissem Sinne kann man sogar sagen, daß eine Form um so substantialer ist, je reiner die Form ist. Weil das göttliche Denken im höchsten Grade immateriell ist, ist es auch im höchsten Grade Form, und weil im höchsten Grade Form, ist es reiner Akt. Desgleichen auf einer tieferen Stufe die vom Materiellen abgesondert existierenden Geister des Aristoteles; sie sind immaterielle und von jeder Materie freie Formen, und doch subsistieren sie, d. h. sie sind Substanzen[23]. Man braucht diese an sich bekannten Zusammenhänge nur einmal gut zu überdenken und sieht sofort, daß noch eine andere Lösung des Problems möglich ist als jene, die Thomas zu Unrecht unterschoben wird. Wenn es positive Gründe gibt, die Seele als Substanz zu betrachten, dann kann

[22] Allerdings weiß man noch nicht genau, was Thomas vielleicht den griechischen Aristoteles-Kommentatoren verdankt. Vielleicht wird die philosophiegeschichtliche Forschung ergeben, daß er unter diesen einen Vorläufer gehabt hat. Man möchte am ehesten an den christlichen Aristoteliker Johannes Philiponos denken.

[23] Zu diesen vom Materiellen abgesonderten Geistern des Aristoteles, die reine Formen sind und als solche subsistieren, gibt es bei *Thomas* das Gegenstück: die Engel, die vom Materiellen abgesonderte Substanzen, weil abgesonderte Formen sind. Diese Formen aber sind individuell. Nach Thomas bildet allerdings jeder Engel eine Art (species) für sich, denn da die Materie das Individuationsprinzip ist, die Engel sich aber nicht aus Materie und Form zusammensetzen, so kann es keine zwei Engel von derselben Art geben (Summa theol. I, 50,4, Resp.). Über Bonaventuras Auffassung vgl *Gilson-B.* Bonaventura S 344—349.

uns nichts mehr daran hindern, sie auch als Form zu betrachten, *denn ihre Substantialität ist gerade in ihrem Formsein begründet.* Die Frage muß also ganz anders gestellt werden: es fragt sich, weshalb diese Form die Form eines *Leibes* ist, und durchaus nicht, ob die Seele überhaupt Form ist. Also ist das erste Problem, das der Lösung bedarf, das der Substantialität der Seele.

a) die Substantialität der Seele

Es ist durchaus kein Zufall, daß Thomas ausgerechnet einen Text aus Augustin anzieht, um seinen Beweis der Substantialität der Seele zu stützen; dieser Text besagt, daß die Menschen einzig darum die Substantialität der Seele nicht gelten lassen wollen, weil sie sich keine *unkörperliche* Substanz denken können[24]. Aber eigentlich hat sich das Problem in der Zeit zwischen Augustin und Thomas total verschoben. Für den jungen Augustin und seine Gesinnungsgenossen, an denen er im reifen Alter — aus dem der Text stammt — Kritik übt, geht es nicht darum, ob die Seele Substanz ist, sondern darum, ob überhaupt eine *unkörperliche* Substanz denkbar ist. Bei Thomas ist die Unkörperlichkeit der Seele, wenn eine Seele existiert, über jeden Zweifel erhaben, aber durchaus nicht ihre *Substantialität,* und eben auf diese geht darum sein ganzer Beweis[25].

Grundlage dieses Beweises ist der Satz — das wird wohl nicht immer klar gesehen —, daß jede besondere Art von Tätigkeit auch eine besondere Art von Substanz voraussetzt. Die Substanzen erkennt man nämlich nur an ihren Tätigkeiten, und umgekehrt lassen sich die Tätigkeiten nur durch die Substanzen erklären. Wir wissen, was das Sein ist, und wissen besonders, daß es wesensmäßig Aktualität ist; wir haben im Sein sogar den tiefsten Grund der Ursächlichkeit der konkreten Wesen erkannt. Wenn wir sagten, daß jedes Seiende existiert, insofern es in Akt ist, und daß es auch nur insofern tätig ist, als es in Akt ist, so haben wir als das Prinzip, als den Ursprung der Tätigkeit der Dinge ihre Aktualität festgelegt[26]. Wenn es also Akte von Vernunfterkenntnis gibt, kann ihre Ursache nicht ein abstraktes Prinzip, etwa das Denken allgemein, sein, ihre Ursache muß notwendig ein konkretes, reales und folglich ein

[24] *Augustin,* De civitate Dei VII; zitiert bei *Thomas,* Summa theol. I, 75,2. Sed contra.

[25] AaO.

[26] *Thomas,* Summa theol. I, 75,2, Resp.

in einer individuellen Natur subsistierendes Prinzip sein. Mit einem Worte, wo es Denkakte gibt, gibt es denkende *Substanzen.* Man mag sie nennen, wie man will, der Name ist für die Sache belanglos. Mögen sie in der augustinischen Terminologie mens (Geist) heißen oder in der thomistischen Terminologie intellectus (Vernunft), in jedem Falle sind es Wesen, die denken; nur über ihre Natur muß noch Genaueres gesagt werden.

Die Tätigkeit der Vernunft ist erkennende Tätigkeit. Durch die Vernunft sind wir instandgesetzt, das Wesen aller körperlichen Dinge zu erkennen. Oberste Bedingung aber für diese Erkenntnis ist, daß die Vernunft nicht selbst eines dieser körperlichen Dinge ist, denn wenn die Vernunft von individueller körperlicher Natur wäre, so wäre sie nur ein Körper unter anderen, auf ihren eigenen Seinsmodus beschränkt und unfähig, von der ihren verschiedene Naturen zu erkennen. Anders ausgedrückt, die die Körperwelt erkennende denkende Substanz darf nicht selbst Körper sein. Daraus ergibt sich, daß deshalb so viele Wesen erkenntnisunfähig sind, weil sie nur Körper sind, und daß das Prinzip der erkennenden Tätigkeit jener körperlichen Wesen, die zugleich denken — falls es solche Wesen gibt —, unmöglich in ihrer Körperlichkeit gelegen sein kann. Darum muß die menschliche Vernunft, eben weil sie Vernunft ist, als unkörperliche Substanz verstanden werden, unkörperlich sowohl in ihrem Sein wie in ihrer Tätigkeit[27].

Warum aber dürfen wir dann nicht noch einen Schritt weitergehen und den Menschen mit der *Vernunft* identifizieren? Weil der Mensch nicht *nur* Vernunfttätigkeiten vollzieht! Aber selbst wenn man den Menschen mit seiner *Seele* identifizieren wollte, stieße man auf die gleiche Schwierigkeit. Bei Platon oder Augustin wäre eine solche Ineinssetzung möglich, denn für sie ist die *Sinnes*tätigkeit eine rein seelische Tätigkeit, zu der der Leib nichts beiträgt. Darum definieren sie auch den Menschen, wie wir sahen, als Seele, die sich eines Leibes bedient[28]. Aber wenn wir die Einheit des Menschen nicht in zwei nur akzidentell vereinigte Hälften auseinanderreißen lassen wollen, ist unbedingt

[27] Damit ist auch das Problem der Tierseele gelöst. Die Tiere haben eine Seele, aber diese Seele ist keine Vernunft und folglich auch keine Substanz. Eine Unsterblichkeit steht also gar nicht in Frage.

[28] Dieses entscheidend wichtige „darum", das gegenseitige Sichbedingen der augustinischen Auffassung der Sinnestätigkeit und seiner Seelendefinition, hat *Thomas* selbst unterstrichen. Vgl. Summa theol. I, 75,4, Resp.

daran festzuhalten, daß die besagte substantiale Form nur ein *Teil* des Menschen ist. Allem Anscheine nach ist der Mensch also eine Verbindung aus einer körperlichen, durch eine Form organisierten Materie und einer vernünftigen Substanz, die diese Materie informiert und organisiert. Um den Tatsachen gerecht zu werden, ist also tatsächlich zu sagen: Die *Vernunft selbst,* die unkörperliche Substanz ist, ist die Form des menschlichen Leibes[29].

b) die substantiale Einheit des Menschen

Und hier könnte es nun scheinen, daß die thomistische Theorie ihren inneren Schwierigkeiten endgültig erliegen muß. Mag die Vernunft auch unkörperliche Substanz sein. Wie kann sie aber Teil einer anderen Substanz sein und zugleich doch mit dieser ein Ganzes bilden, das kein bloß akzidentelles Kompositum wäre? Mit einem Worte, es ist nicht ersichtlich, wie eine Psychologie bei Platon soll beginnen und bei Aristoteles enden können; die Gefahr scheint größer denn je, daß der christliche Eklektizismus in zusammenhanglose Stücke auseinanderfällt. Indes befindet sich Thomas in einer ganz anderen Situation als seine Vorgänger, und zwar in einer viel günstigeren Situation. Er verliert nie aus dem Auge, daß, wie der Mensch und nicht ein Empfindungsvermögen empfindet, so auch der Mensch und nicht eine Vernunft denkt. Wie jede echte Tatsache kann auch diese nicht deduziert, sondern muß konstatiert werden. Es gibt verschiedene Arten von Wesen, und folglich müssen sie auch alle begrifflich bestimmbar sein. Die reinen Geister sind von jedem Körper getrennte substantiale Formen; die Tiere und Pflanzen sind nichtsubstantiale Körperformen; die Menschen sind substantiale Körperformen. Warum? Weil eine solche Substanz eben nur als Form einer bestimmten *Art* von Körpern subsistieren kann! Sie ist eine Vernunft und folglich eine Substanz, die befähigt ist, das Intelligible zu erfassen; so gesehen fehlt also nichts an ihrer Substantialität. Aber eine Vernunft ohne einen Leib ist wie eine von ihrem Leibe getrennte Hand[30], ist ein Teil eines Ganzen, der, von dem Ganzen abgetrennt, unvermögend und untätig wird. Machen wir deshalb einmal schlicht die Annahme, es existierten geistige Substanzen, die zu schwach seien, um ein Intelligibles unmittelbar, d. h. wenn es nicht in den Körpern eingeschlossen ist, zu erfassen, es existierten

[29] *Thomas,* Summa theol. I, 86, 1, Sed contra und Resp.
[30] *Thomas,* Summa theol. I, 75,2, Resp.

also Geister von der Art unserer Vernunft, die von dem reinen Intelligiblen geblendet würden, die aber das der Materie verhaftete Intelligible aufzunehmen vermöchten! Offenbar könnten solche Substanzen nur über einen *Körper* mit der Körperwelt in Verbindung treten. Um die sinnlichen Formen aufzunehmen, die sie in intelligible Formen verwandeln sollen, müssen sie selbst Form eines sinnlichen Körpers werden, müssen gewissermaßen in die Schicht der Materie hinabsteigen und mit ihr in Verbindung treten. Sie *müssen* es — das ist der springende Punkt —, eben weil sie die besondere *Art* von Substanz sind, die sie nun einmal sind[31].

Man wird die thomistische Antwort nur dann richtig verstehen, wenn man darauf achtet, daß uns unsere Phantasie hier eine durchaus irreführende Vorstellung unterschiebt, die

[31] Umreißen wir die thomasische Lehre einmal systematisch! Das Sein ist der Akt des Existierens. Wenn sich das Seiende durch diesen Akt setzt, setzt es sich in sich und für sich; da es ist, ist es eben es selbst und kein anderes: indivisum in se et divisum ab aliis. Das Seiende in seiner ungeteilten Einheit genommen nennt man Substanz, und Subsistenz nennt man seine Eigentümlichkeit, als Substanz zu existieren, d. h. für sich und ohne substantiale Abhängigkeit von einem anderen Seienden zu existieren. So verursacht also der Akt des Seins die Substanz und ihre Subsistenz. — Unter der Rücksicht nun, daß der Akt des Seins die Ursache ist, daß das Seiende *dieses* und *nicht jenes* ist, nennt man den Akt einen formalen Akt, und wenn man die Formalität des Aktes für sich betrachtet, nennt man den Akt Form. Dadurch tritt zu der Eigentümlichkeit des Aktes, die Subsistenz zu verursachen, noch die Eigentümlichkeit, als Form die *besondere Art* der Substanz festzulegen. — Unter den Formen gibt es nun solche, deren Aktualität hinreicht, daß sie *allein* subsistieren können; die reinen oder vom Materiellen „abgesonderten" Formen. Andere können nur in einer Materie existieren, der sie ihre Aktualität mitteilen: die substantialen Formen. Bestimmte unter diesen substantialen Formen sind subsistierende Prinzipien, von denen bestimmte Tätigkeiten (Denken und Wollen) ausgehen, die ihnen als *Formen* eignen: die vernunftbegabten Seelen. Andere sind sowohl in ihrem Sein als auch in ihrem Tätigsein an die Materie gebunden: die materialen Formen. Also ist der Mensch zwar eine konkrete Substanz, d. h. eine Substanz, in der sich *Teile* finden, die man für sich betrachten darf, aber der Akt der Existenz der Substanz ist *einer*, erstens, weil ihre substantialen Teile, Seele und Leib, nicht für sich subsistieren können, zweitens, weil die Substanz Mensch durch die Subsistenz eines einzigen dieser beiden Prinzipien, der Seele nämlich, subsistiert. Daß die beiden Teile eine *verschiedene* Rolle spielen, sieht man daran, daß die *Seele,* wenn sie erst einmal vom Leibe die erforderliche Hilfeleistung erfahren hat, zur Not ohne diesen existieren kann, wie es nach dem Tode des Menschen tatsächlich geschieht, während der *Leib* keinesfalls ohne die Seele, der er seine ganze Aktualität verdankt, subsistieren kann, was durch den Zerfall des Leichnams bewiesen wird.

wir dann für eine Schwierigkeit in der thomasischen Theorie ansehen. Daß der Mensch eine konkrete und in sich vollständige Substanz sein soll, widerspricht nämlich durchaus nicht dem Satze von der Substantialität der Seele. Eine fehlerhafte Deutung aber kann dadurch entstehen, daß man sich Leib und Seele als zwei Substanzen vorstellt, aus denen dann eine dritte, der Mensch, hergestellt werden soll. In *diesem* Falle wäre das thomasische Menschenbild tatsächlich ein Mosaik aus Steinen ganz verschiedener Herkunft, nämlich aus platonischen und aristotelischen. In *Wirklichkeit* ist der christliche Mensch etwas ganz anderes; wir werden bald sehen, daß der Mensch, obwohl er nur als Ganzes Substanz im Vollsinn des Wortes genannt werden darf, doch seine ganze Substantialität der Substantialität seiner *Seele* verdankt. Denn die menschliche Seele ist Akt, d. h. also, Ding für sich und Substanz; der Leib hingegen hat, obwohl die Seele ohne ihn die Fülle ihrer Aktualität nicht entfalten kann, doch nur jene Aktualität und Subsistenz, die er von seiner Form, d. h. von seiner Seele empfängt. Darum kann auch der Verfall des Leibes nicht den Verfall der Seele nach sich ziehen[32]; der Leib löst sich zwar auf, wenn das Prinzip, das ihm sein aktuelles Sein gibt, sich aus ihm zurückzieht, aber umgekehrt vermag die Auflösung des Leibes, der sein Sein von der Seele erhält, nicht das Sein der Seele in Mitleidenschaft zu ziehen[33]. Die Substanz Mensch ist also nicht eine Verbindung zweier Substanzen, sondern eine komplexe Substanz, die nur dem einen ihrer konstitutiven Prinzipien ihre Substantialität verdankt.

[32] Ein klarer Text zu dieser Frage steht bei *Thomas*, Summa theol. I, 75,6, Resp. Man beachte, auch in Hinblick auf das nächste Kapitel, besonders: Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam.

[33] *Thomas* gibt zu, daß das Problem, auf welche Weise die Seele nach dem Tode *erkennt*, bei ihm schwieriger zu lösen ist als im Platonismus. Hingegen bereitet die Frage der *Subsistenz* der Seele keine Schwierigkeit, denn die Subsistenz gehört der Seele an und ist nicht dem Leibe zu danken. Doch ist diese Subsistenz der Seele ohne Leib wenn auch eine mögliche, so doch eine unnatürliche Seinsart (praeter rationem suae naturae). Vom Leibe getrennt verfügt die Seele nämlich nur noch über ihre *erworbenen* Kenntnisse und über diejenigen, die sie direkt *von Gott empfängt*. Die vom Leibe getrennte Seele befindet sich in einem Zustande der Erwartung, der sein Ende findet, wenn sie bei der Auferstehung der Leiber wieder in ihre vollen Form-Funktionen eintritt. Vgl *Thomas*, Summa theol. I, 89,1, Resp. — Contra Gent. II, 81. — Quaest. disp. de anima 15.

Hier gewahrt man also den neuen Sinn, den das christliche Denken in die aristotelischen Formulierungen einfließen läßt, selbst da, wo es sie wortwörtlich übernimmt. Die Seele ist jetzt zu einer unsterblichen Substanz geworden, die ihre Tätigkeit nur entfalten kann mit Hilfe sinnlicher Organe; um sich diese Hilfe zu verschaffen, organisiert sie eine Materie[34]; diese Materie ist Leib nur durch sie, trotzdem ist sie selbst auch nur Seele, wenn sie in einem Leibe ist; der Mensch ist also weder nur sein Leib — der Leib subsistiert nur durch die Seele! —, noch auch nur seine Seele, denn sie bliebe unerfüllt ohne den Leib. Vielmehr ist der Mensch die Einheit aus einer Seele, die ihren Leib substantialisiert, und aus dem Leibe, in dem diese Seele subsistiert. Damit stehen wir vor einem neuen Problem, vor der Frage der Individualität und der Persönlichkeit; aus der Erörterung dieser Fragen wird auch auf unsere bisherigen Erkenntnisse noch einiges Licht fallen.

[34] *Thomas*, Summa theol. I, 89,1. Resp.

Hier gewahrt man also den neuen Sinn, daß das christliche Denken in die aristotelischen Formulierungen einfließen läßt, selbst da, wo es sie wortwörtlich übernimmt. Die Seele ist jetzt zu einer unsterblichen Substanz geworden, die ihre Tätigkeit nur entfalten kann mit Hilfe eines körperlichen Organs; um sich diese Hilfe zu verschaffen, organisiert sie eine Materie; diese Materie ist Leib nur durch sie, und trotzdem ist sie selbst auch nur Seele, wenn sie in einem Leibe ist; der Mensch ist also weder nur ein Leib – der Leib subsistiert nur durch die Seele –, noch auch nur seine Seele, denn sie bliebe unerfüllt ohne den Leib. Vielmehr ist der Mensch die Einheit aus einer Seele, die ihren Leib substantialisiert, und aus dem Leibe, in dem diese Seele subsistiert. Damit stehen wir vor einem neuen Problem, vor der Frage der Individualität und der Persönlichkeit; aus der Erörterung dieser Fragen wird auch auf unsere bisherigen Erkenntnisse noch einiges Licht fallen.

Thomas, Summa theol. I, 89, 1 resp.

10. KAPITEL

DER CHRISTLICHE PERSONALISMUS

I. PLATON UND ARISTOTELES: DAS UNIVERSALE.

II. PATRISTIK: DIE UNVERGÄNGLICHKEIT DER PERSON.

III. SCHOLASTIK.

1. Duns Scotus: die Seele als Individuationsprinzip.
2. Thomas;
a) Individualität;
b) Persönlichkeit.

Individualität und Persönlichkeit! Kaum zwei andere Begriffe sind dem modernen Menschen so vertraut; man fragt sich manchmal sogar, ob uns nicht die natürliche Reaktion gegen all das Unheil, das Serienfabrikation und Massenproduktion mit sich gebracht haben, dazu verführen mag, sie überzubewerten. Jedenfalls werden heute, wo das Kollektiv zu einem vermeintlich religiösen Werte übersteigert wird — als ob man nur das Individuelle abzuschaffen brauche, damit das Göttliche sich darstelle —, auch Individuum und Persönlichkeit als heilig bewertet und als das einzig tragfähige Fundament der Religion betrachtet[1]. Anscheinend sind die Menschen nicht imstande, eine Antinomie aufzustellen, ohne die Gegensätze anzubeten.

I.
PLATON UND ARISTOTELES: DAS UNIVERSALE

Das muß nicht unbedingt so sein! Man könnte sich recht wohl eine Philosophie denken, die das Kollektiv gelten läßt, wo es ist, ohne sich verpflichtet zu fühlen, ihm die Individuen zu opfern noch auch das Kollektiv den Individuen. Natürlich könnte dabei ruhig auf einem der beiden Gegensätze der Nachdruck liegen, und die Werturteile der einzelnen Philosophen könnten verschieden sein; aber man hätte doch eine gemeinsame Ebene für eine Verständigung, das Gespräch bliebe möglich, und es ließe sich ein echter philosophischer Fortschritt erzielen. *So* standen die griechische und die mittelalterliche Spekulation zueinander; nur weil die Griechen die Wirklichkeit des Individuellen niemals geleugnet hatten, war es dem Christentum möglich, den außerordentlichen Wert der Person herauszustellen. Doch nicht nur, daß die Griechen diese Anerkennung nicht unmöglich gemacht oder auch nur verzögert haben, sie haben wirksam dazu beigesteuert. Denn will man nicht evidente historische Tatsachen verkennen, so ist zuzugeben, daß die Kyniker, die Stoiker und sogar die Epikureer — worauf V. Brochard sehr beredt wieder hingewiesen hat — es in der Pflege des inneren Lebens zu hoher Vollkommenheit gebracht haben. Namen wie Epiktet und Seneka sprechen für sich, und bekanntlich hat sich das Mittelalter nicht versagen können, sie als Vorläufer des Christentums, bisweilen

[1] Vgl *Ch. Renouvier*, Le personnalisme. Paris (Alcan) 1903. *Derselbe*, Les derniers entretiens. Paris (Vrin) 1930.

sogar als Heilige zu betrachten. Also war auch in dieser Frage offenbar das wache Gespür für die philosophische Wahrheit lange vor der klaren Erkenntnis und ihrer fachphilosophischen Begründung da; aber es darf gefragt werden, ob nicht gerade das Christentum diese Wahrheit schneller zur Reife gebracht, und, indem es ihre absolute Notwendigkeit den christlichen Denkern ins klare Bewußtsein hob, diese zur spekulativen *Begründung* der Wahrheit aufgemuntert hat. Denn gerade diese lag noch im argen. Weder die Epikureer noch die Stoiker waren über die reine Ethik hinaus zu einer Metaphysik der Person vorgedrungen, obwohl sie doch nichts an einem solchen Versuche gehindert hätte. Und weder Platon noch Aristoteles, die doch die metaphysischen Prinzipien für eine solche Begründung in Händen hielten, dachten vom Individuellen als solchen hoch genug, als daß ihnen auch nur der Gedanke an eine solche Begründung gekommen wäre.

In einer Philosophie wie der *platonischen* ist nicht eigentlich dieser bestimmte, individuelle Sokrates wichtig, und sei er noch so berühmt, wichtig ist allein der Mensch. Sokrates ist nur darum wichtig, weil er eine ausnehmend glückliche, aber trotzdem zufällige Teilnahme am Sein einer Idee ist. Die Idee Mensch ist ewig, unveränderlich und notwendig, Sokrates ist lediglich, wie alle anderen Individuen auch, ein zeitliches und zufälliges Wesen; auch in ihm macht sich die Irrealität seiner Materie geltend, in der sich die Ewigkeit der Idee spiegelt, und sein Augenblicksdasein fließt dahin mit den Fluten des Werdens. Natürlich ist das eine Individuum besser als das andere, aber nicht etwa auf Grund einer einmaligen und mit seiner Persönlichkeit selbst gegebenen Eigenart, sondern nur deshalb, weil die einzelnen Individuen nicht alle gleich vollständig an einer gemeinsamen Realität teilhaben, an der Idee nämlich, jenem Idealtyp Menschheit, der für alle Menschen ein und derselbe und allein wahrhaft real ist.

In der *aristotelischen* Philosophie sind desgleichen die Irrealität und die Zufälligkeit des Individuums, dieses gemessen an der Notwendigkeit der reinen Akte und an der Ewigkeit der Arten, evident. Natürlich ist die Welt des Aristoteles von der platonischen durchaus verschieden, da die Ideen bei ihm nicht mehr die Ur-Realität darstellen, sondern ohne eigene Subsistenz sind; zwar spielt das Universale in der Philosophie des

Aristoteles noch eine gewaltige Rolle, aber durch Substantialität ist es nicht ausgezeichnet[2]. Nur die Einzelwesen sind im eigentlichen Sinne existent. Die aristotelische Philosophie legt also tatsächlich weit stärkeren Nachdruck auf die Realität des Individuums als die platonische Philosophie. Trotzdem, hier wie dort ist das Universale das Wichtigste. Obgleich Aristoteles nur die Menschen, d. h. die durch die Materie individualisierte Art-Form Menschheit, als wirkliche Substanzen gelten läßt, so betrachtet er die Vielheit selbst dieser Individuen doch nur als einen Ersatz für die Einheit der Art. Weil eine „Menschheit" für sich allein nicht existieren kann, gibt sich die Natur mit den Menschen zufrieden, die sozusagen die Scheidemünze dieser „Menschheit" sind. Wir werden geboren, leben kurze Zeit und verschwinden spurlos für immer, aber unser persönliches Schicksal ist dabei bedeutungslos; neue Menschen werden geboren, sie leben, sterben, und auch an ihre Stelle treten wieder andere. Die Individuen vergehen, die Art aber bleibt; schließlich ist also das subsistierende und vergehende Individuum nur da, um die Art zu erhalten, die zwar nicht subsistiert, aber auch nicht vergeht[3].

II. PATRISTIK: DIE UNVERGÄNGLICHKEIT DER PERSON

Wie sehr sich die Christen mit ihrem lebendigen Empfinden für den überzeitlichen Wert der menschlichen Person, an dieser Aushöhlung und Entwertung des Individuellen gestoßen haben müssen, sieht man gleich bei den ältesten Zeugen der christlichen Tradition. Es sind ihrer so viele, daß die Auswahl schwer wird; ich gebe Athenagoras den Vorzug, weil er einer der ganz zu Unrecht Vergessenen ist. Seine Abhandlung „Über die Auferstehung der Toten" ist der erste uns bekannte Versuch, die große christliche Erwartung rational zu begründen. Der Apologet zeigt zuerst, daß die Auferstehung der vom Tode zerstörten menschlichen Leiber für Gott weder unmöglich, noch auch seiner unwürdig ist; dann sucht er nach positiven Gründen, die die künftige Auferstehung als sicher erweisen sollen.

[2] *W. D. Ross,* Aristotle. S 169.

[3] Darum kann das Individuelle als solches auch nicht Gegenstand des Wissens und der Wissenschaft sein. Bekanntlich gibt es für Aristoteles nur ein Wissen vom *Universalen.* Obwohl die christlichen Philosophen diese Formel übernehmen, besagt sie ihnen doch etwas Neues. Für Aristoteles ist das Individuelle *in sich* unerkennbar, für christliche Denker ist es nur *für uns* unerkennbar, für Gott aber erkennbar. Vgl die ausführlichen Darlegungen von *J. Chevalier,* Trois conférences d'Oxford. Paris (Spes) 1928. S 22—27.

Der wichtigste Grund liegt für ihn in dem Zweck, für den der Mensch erschaffen ist. Gott hat uns einzig darum erschaffen, weil er uns an einem Leben der Weisheit teilnehmen lassen wollte, einer Weisheit, die darin besteht, daß wir seine Vollkommenheit und die Schönheit seiner Werke betrachten. Da diese Betrachtung hienieden nicht vollkommen sein kann, so garantiert uns der Zweck, um dessentwillen der Mensch geboren ist, seine Unvergänglichkeit, und seine Unvergänglichkeit garantiert uns wieder seine Auferstehung, denn ohne Auferstehung würde er nicht wahrhaft subsistieren. Auf diesem Grundgedanken ruht seine ganze Auferstehungslehre, und aus ihm ergibt sich auch, wie wir später sehen werden, eine wichtige, erkenntnistheoretische Folgerung, nämlich der Primat der Kontemplation, der Beschauung. Im Augenblick mag es genügen, die die Natur des Menschen betreffenden Konsequenzen aus diesem Grundgedanken zu ziehen.

Hätte Gott Seelen erschaffen, so hätten sie genau den eben bezeichneten Zweck; aber er hat Menschen erschaffen, und so gibt es überhaupt keinen eigentlichen Zweck der Seele, sondern nur einen Zweck des Menschen. Soll nun der Zweck des Menschen identisch sein mit dem Zweck seiner Seele, so muß der menschliche Leib zur Teilnahme am Zweck der Seele berufen sein. „Geist und Vernunft wurden den Menschen gegeben, damit sie die von der Vernunft erfaßten Dinge erkennen können, und nicht nur deren Substanz, sondern auch die Güte, Weisheit und Gerechtigkeit dessen, der ihnen die Substanz gegeben hat; da nun die Zwecke, um derentwillen den Menschen das Vermögen vernünftiger Erkenntnis gewährt worden ist, auch nach dem Tode bestehen bleiben, so muß auch das von der vernünftigen Erkenntnis unabtrennbare Urteilsvermögen bestehen bleiben. Es kann aber nicht bestehen, wenn die Natur nicht mehr da ist, zu der es gehört und in der es ruht. *Der Mensch aber ist es, dem Geist und Vernunft gehören, nicht die Seele als solche.* Also muß der aus Leib und Seele bestehende Mensch notwendig immer existieren, soll er aber immer existieren, so muß er auferstehen[4]."

Wenn man die Ausdrücke des Athenagoras recht wägt, ermißt man den tiefen Einfluß der christlichen Frohbotschaft auf das philosophische Denken. Der Mensch ist, von Gott als

[4] *Athenagoras*, De resurrectione mortuorum 15; PG 6,1004.

gesonderte Individualität erschaffen und in dem von Gott geschenkten Sein durch eine Fortführung des Schöpfungsaktes erhalten, nunmehr der Hauptspieler in einem Drama, in dem es um sein eigenes Geschick geht. Weil es nicht in unserer Hand lag, ob wir existieren sollten, liegt es auch nicht in unserer Hand, nicht mehr zu existieren. Gottes Ratschluß hat uns zum Sein verurteilt; geschaffen durch die Schöpfung, neu geschaffen durch die Erlösung — und um welchen Preis! — haben wir nur noch die Wahl zwischen Unglück und Glück, und beide sind ewig. Ein solches Individuum ist absolut beständig, ist von Gott vorausgesehen, gewollt, erwählt, ist unzerstörbar wie Gottes Ratschluß selbst, der es werden ließ; aber ein solches Individuum ist in der platonischen und aristotelischen Philosophie unbekannt. Auch hier also sah sich das christliche Denken auf sich selbst angewiesen, sobald es sich um eine tragfähige rationale Begründung seiner Auferstehungshoffnung bemühte.

III. SCHOLASTIK

1. Duns Scotus: die Seele als Individuationsprinzip

Zwei verschiedene Wege boten sich den mittelalterlichen Denkern, wenn sie die Subsistenz des Individuums philosophisch sichern wollten. Unter bewußtem Verzicht auf chronologische Ordnung möchte ich zuerst jenen Weg prüfen, der der leichtere zu sein scheint. Um wieder einmal zu zeigen, wie die christliche Philosophie die griechische Philosophie weiterführt, wo sie dieselbe als ungenügend erweist, werde ich einem der besten modernen Aristotelesinterpreten einige Gedanken entnehmen, die beweisen, daß das Problem der Individualität schon mehrere Jahrhunderte ein Problem der reinen Philosophie war, ehe es ein christliches Problem wurde.

Nach aristotelischen Prinzipien ist ein Individuum ein konkretes Wesen, das aus einer bei allen Individuen derselben Art analogen Form und einer diese Form individualisierenden Materie besteht. Nehmen wir den Menschen als Beispiel! Ein Mensch kann nicht als vom andern verschieden betrachtet werden, insofern er Mensch ist; alle sind im selben Grade und auf dieselbe Weise Mensch. Mit einem Worte, weil die Form Art-Form ist, ist sie von gleicher Natur bei allen Individuen derselben Art. Nicht so die individualisierende Materie. Ein und dieselbe Quantität Materie existiert nur einmal, sie kommt nicht öfters vor, denn naturnotwendig existieren die Teile eines Räumlichen nebeneinander, der eine außerhalb des

andern, sie sind partes extra partes. So wird jede mit einer bestimmten Materie sich verbindende Form von jeder mit einer anderen Menge Materie sich verbindenden Form verschieden und unterschieden, auf Grund eben der Ab-teilung der Materie, mit der sie sich verbindet.

Hier beginnen schon, wie mit Recht bemerkt worden ist, die Schwierigkeiten. Man kann unmöglich die Erste Materie als Individuationsprinzip betrachten, denn die Materie, die nur Materie ist, ist reine Möglichkeit, absolute Unbestimmtheit, so daß eine Art-Form, die sich mit einem solchen Etwas verbände, das aus sich vollständig unbestimmt ist, nach ihrer Verbindung mit dieser Materie von anderem ebenso ununterschieden sein würde wie vorher. Man wird die Sache also anders anfassen müssen und zur Vermeidung dieser Schwierigkeit etwa sagen, die Form werde individualisiert durch ihre Verbindung mit einer bereits qualifizierten Materie, z. B. mit einer durch ihre *Ausdehnung* determinierten Materie. Ausgezeichnet, nur daß die Materie in diesem Falle einzig deshalb Individuationsprinzip wird, weil eine Form sie individuierend gemacht hat. Mit anderen Worten, wenn jeder Unterschied in letzter Instanz ein Form-Unterschied ist, so ist nicht recht ersichtlich, wie überhaupt die Materie die Rolle des Individuationsprinzips spielen könnte. Dazu wächst die Schwierigkeit im gleichen Maße, wie sich der Aristotelismus, mit dem wir es hier zu tun haben, konsequent bleibt. Denn wenn nur eine einzige Form im menschlichen Kompositum sein soll, dann muß die Materie ihre Quantität und Undurchdringlichkeit, durch die sie die Form individualisieren soll, eben von der Form erhalten. Ist es also in diesem Falle — und bekanntlich ist das der Fall des Thomismus — nicht so, daß die Form dank jener Quantität, die sie der Materie gibt, sich selbst individualisiert? Ein mühseliger und doch völlig nutzloser Umweg, will es scheinen, den man leicht vermeiden könnte, wenn man einfach die Form selbst als Individuationsprinzip betrachtet[5].

Dem stehen jedoch ernste Bedenken entgegen, die sich aus der Philosophie des Aristoteles und vor allem aus dem Geiste

[5] Die Schwierigkeiten, die Duns Scotus in der aristotelischen Individuation sieht, sind unabhängig von irgendeiner christlichen Problemstellung; anderseits aber knüpft Scotus an echte Möglichkeiten der aristotelischen Lehre an. Vgl *W. D. Ross*, Aristotle. S 170.

seiner Philosophie ergeben. Wenn sich nämlich nach ihm die einzelnen menschlichen Individuen nur durch akzidentelle Verschiedenheiten voneinander abheben, so stimmt das voll und ganz zu seiner unerschütterlichen Überzeugung, daß die Individuen nur im Hinblick auf die Art da sind und daß letztlich die Individuen als solche gar nicht wichtig sind. Noch mehr! Wenn man sie als Individuen wichtig nimmt, macht man unweigerlich die Einheit der Art zunichte. Verlegt man nämlich einen individuellen Unterschied in die Form eines jeden Individuums, so macht man aus ihm eine selbständige, von jeder anderen unterschiedene Art. Sokrates wäre dann ebenso verschieden von Callias, wie Sokrates und Callias von einem Tiere oder einem Baume verschieden sind. Mit einem Worte, um die Originalität des Individuums zu wahren, würde man die Einheit der Art zerstören und dabei vergessen, daß, wenn es Menschen geben soll, es zu allererst einmal eine Menschheit geben muß.

Duns Scotus hat keinen Augenblick gezögert, dies Risiko einzugehen; so sehr ist er als christlicher Denker darauf bedacht, die Subsistenz und Originalität des Individuums philosophisch zu sichern. Nach ihm ist die Form eines jeden Menschen eben als Form durch eine Individualität ausgezeichnet, durch die sie sich von allen anderen Formen unterscheidet. Sogar Aristoteles hat, nach Duns Scotus, in einem allerdings vereinzelten Texte etwas Derartiges sagen wollen, wenn er schreibt: „Die Ursachen und Elemente der verschiedenen Individuen sind selbst verschieden; deine Materie ist von meiner verschieden, und ebenso deine und meine Form und Bewegungsursache[6]." Aber offenbar widerspricht eine solche Ausdrucksweise des Aristoteles nicht den sonst bekannten Prinzipien seiner Philosophie, denn wenn meine Form von deiner verschieden ist, dann wahrscheinlich darum, weil sie durch eine von der deinen verschiedene Materie individualisiert wird. Aber durch diesen einen Text fühlte sich Duns Scotus schon ermutigt, seinen eigenen Weg zu gehen und in der Form als Form das eigentliche und letzte Individuationsprinzip zu sehen[7].

[6] *Aristoteles,* Metaph. XII, 1071 a, 27—29. *Duns Scotus* zitiert diese Stelle zugunsten seiner Auffassung II Ox.-Garcia 3,5 et 6; II, S 258, Nr 277. Vgl Montefortino III, 1; S 146.

[7] Der einzige vorscotische Philosoph — soweit unsere jetzige Kenntnis reicht —, der die Individuation der Form und durch die Form gelehrt hat, ist Thomas von York.

Wenn die Form eines Menschen, so argumentiert Duns Scotus, nicht von sich aus individuell ist, gibt es *überhaupt* keine menschlichen Individuen, denn die Materie als solche hat nichts Individuelles an sich. Nun gibt es aber doch menschliche Individuen, also muß notwendig die *Form* des Individuums dessen Individuationsprinzip sein. Natürlich darf man die Zahl der Formen in einem gegebenen Individuum nicht unnötig vermehren, denn dadurch würde man seine Einheit zunichte machen[8]; aber es ist auch gar nicht nötig, zu jeder Form eine zweite Form zum Zwecke ihrer Individualisierung hinzuzufügen. Denn auch Gott ist selbstverständlich in gewissem Sinne ein Individuum, und doch kann man seine Individualität nicht von etwas Materiellem herleiten, noch auch von einer zusätzlichen Form, die diese Materie individualisieren würde. Auch die Engel sind Individuen, und doch sind sie immateriell und in ihrer Form einfach. Warum soll es beim Menschen nicht so sein? Die Seele ist in sich und in ihrer innersten Realität individuell und Ursache der Individualität. Aus sich und aus ihrem eigenen Wesen heraus ist sie nicht nur *eine* Seele, sondern *diese* ganz bestimmte Seele, und auf Grund ihrer wesenhaften Individualität wird auch der ganze Mensch mitsamt der Materie seines Leibes individuell[9].

Die scotische Antwort hatte offenbar ihre Vorteile. Es war eine ökonomische Problemlösung in dem Sinne, daß sie leicht verständlich war und die Verwandlung des griechischen Menschen in den christlichen Menschen mit einem strikten Minimum zusätzlicher Hypothesen zuwege brachte. Aber obwohl mittelalterliche Philosophen über eine ganz besondere Geschicklichkeit verfügten, Aristotelestexte im Sinne ihrer eigenen Meinungen zu verstehen, so ließen sich doch nur schwerlich genügend Texte finden, um eine philosophische Anschauung *dieser* Art auf seine Autorität zu stützen. Weil Duns Scotus außerdem sehr wohl fühlte, daß bei seiner Anschauung die *Einheit* der menschlichen

[8] Man könnte meinen, Duns Scotus nehme zwei substantiale Formen im Menschen an: die vernünftige Seele und die von ihm so genannte forma corporeitatis, die Form der Körperlichkeit (vgl Montefortino S 504—510). Aber der Ausdruck stammt von Avicenna, und es ist nicht sicher, ob bei diesem die forma corporeitatis eine *Mehrheit* von Formen nach sich zieht, denn die vernünftige Seele selbst ist die forma corporeitatis. Vielleicht will Duns Scotus auch nichts anderes sagen.

[9] II Ox.-Garcia 3, 5 et 6; II, S 267, Nr 287. Vgl Montefortino III, 1; S 145—150.

Art nur noch sehr schwer hochzuhalten war, so sah er sich gezwungen, den Begriff der Einheit tiefgreifend umzuändern, wenn er die Einheit der Art mit der des Individuums in Einklang bringen wollte[10]. So gerät der Scotismus nachträglich wieder in ebenso viele Komplikationen wie er vorher umgeht, und vielleicht hat die Ahnung dieser latenten Schwierigkeiten Thomas von diesem Wege abgehalten, so verlockend er auch zunächst scheinen mochte.

2. Thomas

Auf den ersten Blick gewahrt man nicht den geringsten Unterschied zwischen der thomasischen und der aristotelischen Lösung unseres Problems. Ihre Grundgedanken sind die gleichen, und sie formulieren auch ihre Folgerungen in den gleichen Termen. Der durch die Form bedingte Unterschied ist jener, durch den sich eine Art von der anderen unterscheidet; der durch die Materie bedingte Unterschied ist jener, durch den sich ein Individuum vom anderen unterscheidet. Nun steht aber die Materie niedriger als die Form, da die Potenz niedriger ist als der Akt, und darum ist mit Notwendigkeit der durch die Materie bedingte Unterschied in Hinsicht auf den durch die Form bedingten Unterschied da, mit anderen Worten, die Individuen sind in Hinsicht auf die Art da. Wenn sich nun die Art in einem einzigen Individuum verwirklichen kann, wie bei den reinen Geistern, dann ist kein Grund, sie in eine Mehrheit numerisch verschiedener Individuen zu zerstückeln. Darum ist in der thomasischen Philosophie jeder Engel für sich allein eine vollständige Art. Wo aber die Art-Form nicht aus sich selbst in ihrer Vollkommenheit subsistieren kann, wie beim Menschen, da bekommt sie Dauer und Fortbestand in den Generationsreihen von numerisch verschiedenen und durch die Materie individualisierten Individuen, die da werden und vergehen[11]. Nach all dem möchte man glauben, daß zwei Philosophien gar nicht vollständiger übereinstimmen können, oder eigentlich seien sie, sollte man sagen, nur *eine* Philosophie, und es sei zwischen der aristotelischen und der thomasischen Philosophie nur ein numerischer Unterschied. Anderseits jedoch braucht man nur wieder an die Originalität der thomasischen

[10] Vgl *J. Kraus,* Die Lehre des Johannes Duns Scotus von der natura communis. Freiburg/Schweiz 1927. Über den Ursprung dieser scotischen Lehre vgl *E. Gilson,* Avicenne et le point de départ de Duns Scot. Archives 2 (1927). S 89—149.

[11] *Thomas,* Summa theol. I, 47,2.

Anthropologie zu denken, und kann dann nur schwerlich glauben, daß die im Thomismus so stark betonte Substantialität der Seele keine Rückwirkung auf die Frage der Individualität haben sollte. Fragen wir also, was nach Thomas v. A. ein Individuum ist!

a) Individualität

Ein Individuum, ein „Ungeteiltes", ist ein von allen anderen Wesen abgeteiltes, aber selbst nicht in andere Wesen teilbares Wesen. Es ist darin also sehr verschieden von der Art, denn wenn zwar eine Art von jeder anderen auf Grund der Form verschieden ist, so kann sie doch ohne Vernichtung ihres Wesens in eine Mehrheit von untereinander verschiedenen Individuen geteilt werden. Die Menschheit ist in jedem Menschen, und die menschliche Art existiert überhaupt nur, weil es Menschen gibt. Ein Mensch hingegen ist von jedem anderen Menschen verschieden, und man kann ihn selbst nicht wieder in mehrere Menschen teilen, ohne ihn zu vernichten; eben darum nennen wir ihn Individuum, ein „Ungeteiltes".

Wenn wir diese Definition neben unsere Analyse des Menschen rücken, sehen wir bald, daß beide sich, einem anscheinenden Widerspruch zum Trotz, gegenseitig bestätigen. Denn es ist durchaus miteinander verträglich, daß der Mensch keine einfache Substanz und trotzdem unteilbar sein soll. Weder die Seele ist der Mensch noch der Leib ist der Mensch, sondern das Kompositum aus beiden. Dieses aber ist, einfach weil der eine substantiale Teil, die Materie, als etwas Ausgedehntes unmittelbar ist, seinem Wesen nach ein in sich einmaliges, also originales und auf kein anderes zurückführbares Exemplar. An dieser Auffassung des Individuellen stößt uns vielleicht der Gedanke, daß das Element, das jeden von uns zu dem macht, was er eigentlich ist, das unserer Persönlichkeit jenen eigenen und besonderen Zug gibt, in dem wir uns gefallen und der uns so wert ist, nicht von der geistigen Hälfte unserer Natur herkommt, sondern von der zufälligen Tatsache, daß unser Leib und der Leib des Menschen neben uns nicht aus identisch derselben Materie gemacht sind. Das scheint weder menschlich noch christlich zu sein. Der Einwand ist durchaus richtig, aber er verfehlt auch durchaus das Thema, um das es hier geht. Die mittelalterlichen Denker haben in echter philosophischer Reflexion die Analyse der Probleme viel weiter vorgetrieben, als wir es heute gewöhnlich tun. Die thomasische Individuations-

lehre soll die *Individuation* erklären und nichts anderes. Wenn es ohne menschliche Leiber keine Individuen gäbe, so folgt daraus keineswegs, daß der Leib dem Individuum seine Würde verleiht, noch auch, daß sich die Originalität des Individuums vom Leibe her bestimmt. Zwar gibt es keine konkrete Substanz ohne Materie, aber die Substantialität des menschlichen Kompositums rührt daher, daß die Form ihre Materie substantialisiert. Von da aus erscheint die Frage sofort in ganz neuem Lichte.

Denn dann ist klar, daß man auch unter Beibehaltung der aristotelischen Gegebenheiten doch nicht gehalten ist, das Problem so zu lösen wie Aristoteles. Denn was ist hier das Entscheidende? Das Entscheidende ist, daß die *Form* des Menschen nicht als Individuum subsistieren kann, daß aber trotzdem das Individuum nur in Kraft seiner Form *Substanz* ist, denn eben die Form gibt der Materie ihr aktuelles Sein und ermöglicht so dem Individuum die Subsistenz[12]. Also ist das Sein der Materie und das Sein des Kompositums nichts anderes als das Sein ihrer Form, aber auch umgekehrt ist also das Sein der Form das Sein des gesamten Kompositums. Das muß so sein, denn die Form gibt das Sein, und eben darum bezeichneten wir es im vorhergehenden Kapitel als ungereimt, daß die Vernichtung des Leibes die der Seele nach sich ziehen könne; nicht der Leib gibt der Seele das Sein, sondern die Seele dem Leibe[13]. Der Satz von der Nicht-Individualität der Seele als solcher muß also mit aller Entschiedenheit aufrecht erhalten werden, der Gedanke, daß zwei derartige Formen als Formen numerisch verschieden sein könnten, ist eine Absurdität; sie sind nicht einmal insofern numerisch verschieden, als sie mit verschiedenen Leibern vereinigt werden *können*, denn die metaphysische Schwierigkeit bliebe auch dann bestehen. Zugleich aber muß man auch die *ganze* Wahrheit ins Auge fassen, die in dem Grundgedanken des Aristoteles ruht und die er selbst nicht daraus zutage gefördert hat, weil er die christliche Aufgabe nicht kannte, die Einheit des Individuums auf den *Geist* zu gründen.

[12] *Thomas*, Summa theol. I, 29,2 ad 5, und I, 76,1 ad 5. Man beachte besonders: Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali.

[13] Vgl oben S 212.

Diese ganze Wahrheit wird erst dann deutlich sichtbar, wenn man, entsprechend den vorausgehenden Analysen, die Begriffe Individualität und Individuation sauber scheidet. Individuationsprinzip ist die Materie; die Materie *verursacht* also die Individualität, aber die Individualität des Individuums *besteht* nicht in dessen Materie; im Gegenteil, das Individuum ist nur darum individuell, d. h. in sich ungeteilt und abgeteilt von allem übrigen, weil es eine konkrete ganzheitliche Substanz ist. Darum leitet sich die individuierende Kraft der Materie einzig von ihrer Eingliederung in das Sein der Gesamtsubstanz ab, und weil das Sein der Substanz das Sein ihrer Form ist, so ist notwendig die Individualität ebensogut eine Eigentümlichkeit der Form wie der Materie. Die Individualität gehört sogar der Form noch *mehr* an als der Materie, denn sie ist die Individualität der *Substanz*, und in dieser Substanz ist die Form und nicht die Materie die *Quelle* der Substantialität. Oder, was dasselbe in anderen Worten ist, die Materie individualisiert die Form, aber einmal individualisiert, ist eben die Form individuell. Kurzum, die Seele ist eine individuelle Form, obgleich sie nicht als Form individuell ist[14]; die Subsistenz dieser individuellen Form überträgt ihre eigene Existenz auf die Materie und ermöglicht damit die Subsistenz des Individuums[15]. Worin aber diese Individualität der Seele besteht, *die* Frage läßt sich nur dann ganz klären, wenn man aus der Schicht der Individualität in die Schicht des Personseins vorstößt.

b) Persönlichkeit

Jede menschliche Person ist zunächst ein Individuum[16], aber sie ist weit mehr als ein Individuum, denn man spricht von einer Person, oder besser noch von einer Persönlichkeit, nur in solchen Fällen, wo die in Betracht stehende individuelle Substanz eine bestimmte ihr ausschließlich eigene *Würde* besitzt[17];

[14] *Thomas,* In Boeth. de Trinitate 4, 2, Resp.

[15] Vgl *M. A. Forest,* La structure métaphysique du concret. Paris (Vrin)

[16] Die mittelalterliche Philosophie verstand das Wort persona etymolo-
1931. S 255/256.

[17] Vgl *Bonaventura,* In I Sent. 23,1,1, Resp.; I, 405. Dem hl. Bonaven-
gisch komischerweise als per se una.
tura ist die Lehre von der Person besonders gut gelungen; er scheint einer der zwei oder drei besten Interpreten des christlichen Personalismus zu sein. Vgl In II Sent. 3,1,2,3; II, 110. Für ihn ist die Materie nur causa sine qua non der *Individuation;* für die *Personalität* aber ist sie nicht einmal causa sine qua non, denn die Personalität ist eine Eigenschaft der Form als solcher.

die Tiere sind Individuen, aber keine Personen. Gehen wir noch einen Schritt weiter: ein Wesen ist immer auf Grund seiner *höchsten* Würde eine Person[18], was sich schon in dem Umstande erweist, daß wir jemanden, den wir ehren wollen, immer mit seinem höchsten Titel anreden und dabei die anderen als gewissermaßen belanglos weglassen. Sucht man nun nach der höchsten Würde des Menschen, so ist das ohne Zweifel die Vernunft, und darum ist die menschliche Person zu definieren als „die individuelle Substanz eines vernünftigen Wesens[19]. Diese Definition stammt von Boethius; fast allen mittelalterlichen Philosophen hat sie genügt, denn sie traf das zu definierende Reale genau und ausschließlich, aber wir werden ihren Sinn noch besser herausarbeiten und die aus ihr sich ergebenden Folgerungen des näheren betrachten müssen[20].

Die Unterscheidung des Allgemeinen und Besonderen, des Universalen und Partikularen, gilt von allen Arten des Seienden. Recht verstanden würde sie sogar von den Akzidentien genau so gut gelten wie von den Substanzen; weil jedoch die Akzidentien nur auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu partikulären Substanzen partikulär sind, so sind die Substanzen als die eigentlich partikulären Wesen im vollen Sinne des Wortes anzusprechen[21]. Die Substanzen, in ihrer konkreten Subsistenz genommen, sind also Individuen, aber es gibt Individuen, die sich vor den anderen durch eine bemerkenswerte Eigenart auszeichnen, dadurch nämlich, daß sie letzte Quelle spontaner Handlungen sind. Die anorganischen Körper unterliegen passiv den Naturgesetzen, sie werden von den Naturkräften durchdrungen und bewegt, ohne daß sie mitzuwirken noch auch nur zu reagieren brauchten. Die Pflanzen und Tiere stehen schon auf einer höheren Stufe, besonders die letzteren, denn sie reagieren auf äußere Reize; aber ihre Reaktionen sind bis ins einzelne festgelegt durch die Einflüsse, die sie erfahren, und so

[18] *Bonaventura,* In III Sent. 6,2,2, ad 4; III, 159.

[19] Persona est rationalis naturae individua substantia. *Boethius,* De duabus naturis 3.

[20] *Richard* von St. Victor allerdings möchte anders definieren, nämlich: Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia. De Trinitate IV, 22. *Duns Scotus* hat Sympathien für diese Definition; vgl Montefortino I, 2; S 62.

[21] Darum hat Thomas für sie auch den speziellen Namen „Erste Substanzen“ oder auch „Hypostasen“.

gilt auch von ihnen, daß sie mehr Objekt als Subjekt von Handlungen sind. Ganz anders beim Menschen! Im Gegensatz zu den anderen Wesen hat er die Möglichkeit der Wahl, denn er hat Vernunft und vermag viele verschiedene Objekte zu erfassen; seine Vernünftigkeit ist, wie wir später noch ausführlicher sehen werden, die Wurzel seiner Freiheit. Der Mensch unterscheidet sich also dadurch von den Individuen jeder anderen Art, daß er Herr seiner Handlungen ist. Im Unterschied von jenen Individuen, die von den Naturkräften „behandelt" werden, handelt er selbst. Um die besondere Art der Individualität eines freien Wesens zu bezeichnen, sagt man, es sei *Person*[22]. Das Person-sein ist demnach wesentlich identisch mit der Freiheit; Freiheit aber hängt an der Vernünftigkeit, und weil die Subsistenz der Seele und des Menschen in seiner Vernünftigkeit gründen, so haben also unsere Individualität und unser Person-sein dieselbe Wurzel. Die Aktualität der vernünftigen Seele teilt sich dem Körper mit; damit ist die Existenz eines Individuums gegeben, das Person ist. Die individuelle Seele besitzt also wesentlich Persönlichkeit.

Dieser Begriff hat uns schon weit über die griechische Philosophie, die platonische sowohl wie die aristotelische, hinausgeführt. Nunmehr ist die menschliche Seele darum Substanz und Prinzip der Substantialität, weil sie Vernunft, d. h. ein wesensmäßig immaterielles und folglich unvergängliches Wesen ist. Natürlich führt Thomas auch weiterhin immer wieder den berühmten aristotelischen Grundsatz im Munde, demzufolge das Individuum nur im Hinblick auf die Art da ist; er mag es ruhig tun, indes, durch eine nunmehr unvermeidliche Umkehrung wirkt sich dieser Grundsatz, der bei Aristoteles der Art zugute kam, bei dem christlichen Philosophen zugunsten des Individuums aus. Die Absicht der Natur ist weit weniger auf die Art als auf das unvergängliche Wesen gerichtet. In manchen Arten zwar zielt sie mehr auf das Wohl der Art als auf das der Individuen ab, aber nur in solchen, wo die Individuen vergänglich sind und die Art allein Bestand hat; sobald es sich um unvergängliche Substanzen handelt, hat nicht nur ihre Art dauernden Bestand, sondern auch die Individuen. Also zielt in einem solchen Falle die Natur hauptsächlich auf die *Individuen* ab: Etiam ipsa individua sunt de principali

[22] *Thomas*, Summa theol. I, 29, 1, Resp.

intentione naturae. Der unvergängliche Teil des Menschen ist die Seele, und folglich zielt die Natur in erster Linie auf die Vermehrung der menschlichen Individuen ab, d. h. nicht eigentlich die Natur, sondern der Schöpfer der Natur, Gott, der allein die Menschenseelen erschafft[23].

Somit ist das christliche Individuum in der Substantialität der Vernunft und in der mit ihr gegebenen Unsterblichkeit verankert. Es wächst zur Würde eines beständigen, unvernichtbaren und in seiner ganzen Dauer von jedem anderen verschiedenen Wesen heran, das, wie eine Quelle ihr Wasser, sein vernünftiges Handeln aus sich hervorbringt, ein Handeln, das über das künftige Geschick dieses Wesens, weil es ein verantwortliches Wesen ist, entscheidet. Bedenken wir, daß wir hier an der Quelle des gesamten geistigen Lebens des Menschen mit den beiden Aspekten des theoretischen und praktischen Handelns stehen. Das Individuum vermag das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, d. h. sich wissenschaftlich zu betätigen, und das Gute vom Schlechten zu unterscheiden, d. h. eine Ethik auszubilden, weil es vernunftbegabt, also weil es Person ist[24]. Das ganze innere Leben des christlichen Menschen hat demnach eigentlich kein anderes Ziel, als daß seine Persönlichkeit mehr und mehr verfestigt, unablässig verfeinert und unermüdlich vervollkommnet werde, und im künftigen Leben wird sie sich dann zu ihrer ganzen Fülle auswachsen. Zwar wird die Person einfach dadurch existent, daß eine Vernunft, die Quelle freier Entscheidungen, sich mit einer Materie zu einer vernünftigen Substanz vereinigt; selbst Kant mit dem gesamten an seiner Philosophie orientierten Personalismus zehrt von der christlichen Tradition, wenn er die Person als die Identität einer denkenden Substanz versteht, die in allen von ihr getätigten Akten sie selbst bleibt[25] und die auf Grund ihrer Einheit zur Unsterblichkeit bestimmt ist[26]. Aber die so grundgelegte Per-

[23] *Thomas,* Summa theol. I, 98,1, Resp.

[24] *Bonaventura,* In I Sent. 25,1,2, ad 2; I, 440.

[25] *I. Kant,* Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, II. Theil, II. Abtheilung, II. Buch, I. Hauptstück. Natürlich soll mit diesem Hinweis nicht gesagt sein, Kants Philosophie vertrüge sich mit der Bonaventuras oder der des Thomas; aber ich möchte darauf hinweisen, wie lange der christliche Einfluß in den nichtchristlichen Philosophien nachgewirkt hat.

[26] *I. Kant,* aaO, Dritter Paralogismus der Persönlichkeit. Bekanntlich ist das, was vom Standpunkt der reinen Vernunft aus Paralogismus ist, vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus Wahrheit.

son — das darf nicht übersehen werden — steht noch weit vor ihrer schließlichen Vollendung. Auf den ersten Blick mag es scheinen, daß die mittelalterlichen Philosophen sich kaum darum bemüht haben, das ganze geistige Leben von der *Person* aus zu entwickeln, ein Beweis, daß die Fruchtbarkeit der mittelalterlichen Prinzipien noch lange nicht erschöpft war. Thomas erhebt die Persönlichkeit über jede andere natürliche Realität; in seinen Augen kommt nichts an Würde diesen Wesen gleich, die er als vernünftige Individuen definiert: singularia rationalis naturae. Kein Wunder, denn mit allen lateinischen Vätern und Theologen wendet Thomas in seiner Lehre von den göttlichen Personen den Personbegriff auch auf *Gott* an. Fast ihre ganze Philosophie der Person finden wir bei den mittelalterlichen Denkern in jenen Quaestionen, welche die Theologie der Trinität behandeln. Die Definition der Person, die für das ganze Mittelalter gültig bleibt und die Entwicklung der modernen Ethik so tiefgreifend bestimmt[27], findet sich in De duabus naturis von Boethius, also in einem Traktat über die beiden Naturen Christi. Bonaventura und Thomas bemühen sich um den Sinn der Definition des Boethius und um ihre Weiterentwicklung, weil sie wissen möchten, ob man sie sinnvoll auf Gott übertragen kann. Und schließlich muß, um noch einmal die eigentliche Wurzel aufzuzeigen, in einer christlichen Philosophie, wo alles am Schöpfungsakt eines persönlichen Gottes hängt, die besondere Ausprägung des Seienden auf seiner höchsten Vollkommenheitsstufe die *Person* sein. Denn alles ist durch das WORT, die zweite göttliche Person, gemacht worden, und das WORT ist bei Gott, und das WORT ist Gott, d. h. es ist jenes Wesen, das sich einfach dadurch als Person ausweist, daß es sich als der SEIENDE ausweist. „Ecce personalis distinctio: Exodi tertio, ego sum, qui sum; in dem Schriftwort ‚Ich bin der Seiende' ist der Personcharakter hervorgehoben[28]." Wie die gesamte übrige christliche Philosophie, ist auch der christliche Personalismus in der Exodusmetaphysik verankert. Wir sind Person, weil wir das Werk einer höchsten Person sind. Wir haben teil am göttlichen Person-sein, weil wir, selbst gut,

[27] Wie dauerhaft der Einfluß der christlichen Philosophie auf die neuzeitliche Philosophie gewesen ist, betont *H. Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, Erster Theil. Hamburg (Perthes) 1841. S 42—47.

[28] *Bonaventura*, Com. in Joan. VIII, 38; VI, 361.

an seiner Vollkommenheit teilhaben; weil wir, selbst ursächlich wirkend, an seiner schöpferischen Allmacht teilhaben; weil wir, selbst Voraussicht übend, an seiner Vorsehung teilhaben; mit einem Wort, weil wir, selbst Seiendes, an seinem SEIN teilhaben. Person sein heißt an einer der höchsten Würden des göttlichen Seins teilhaben. — Damit aber ist der mittelalterliche Personalismus anscheinend am Ende. In der ganzen Ethik kein Wort über den Begriff der Person, der, wie die mittelalterlichen Denker selbst sagen, die höchste Würde des Menschen und folglich der gesamten Natur ausdrückt. Warum wendet sich das christliche Denken — denn anscheinend tut es das — von einer so bedeutungsvollen Entdeckung sofort wieder ab und wertet, wie es scheint, seinen Erfolg nicht aus?

Doch es scheint nur so! Zwar spielt der Personbegriff in der mittelalterlichen Ethik anscheinend keine Rolle, aber wollte man ernstlich glauben, er sei nicht darin, so hätte man offenbar die christliche Definition der Person vollständig vergessen: Eine Person ist ein vernünftiges Individuum. Wenn die christliche Ethik, wie wir später zeigen werden, vom Menschen verlangt, daß er strikt *vernunft*gemäß lebe, dann sind alle ethischen Erkenntnisse und Vorschriften unmittelbar von Interesse für die Geschichte des Personbegriffes. Die Person, insofern sie praktische Vernunft ist, spinnt den Faden des menschlichen Lebens; die Person bereichert ihr zuerst noch nacktes Wesen langsam und unaufhörlich durch neue Erkenntnisse, durch sittliche Gewohnheiten, die wir Tugenden nennen, und durch praktische Gewohnheiten, die wir Künste heißen. Indem die Person sich gewissermaßen selbst aufbaut, entstehen — Wunderwerke des menschlichen Lebens — der Weise, der Held, der Künstler, der Heilige. Meisterwerke von derselben Beständigkeit und Unvergänglichkeit wie die Person, die sie sind, Meisterwerke, die gemeißelt sind unmittelbar aus der Substanz einer unsterblichen Seele, die auch ihren Leib in Unsterblichkeit wiederfinden soll. Unter allem Bewundernswerten in der Natur, sagt der griechische Dichter, ist der Mensch das Wunderbarste. Indes, seit es ein Christentum gibt, darf man nicht mehr sagen: der *Mensch*, sondern muß sagen: die menschliche *Person*: Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura[29].

[29] *Thomas*, Summa theol. I, 29,3, Resp.

Wollen wir die Person weiter folgerichtig darstellen, so werden wir jetzt untersuchen müssen, unter welchen Bedingungen sie sich theoretisch und praktisch betätigt, wie sie ihre Kenntnisse erwirbt und sittlich handelt. Mit anderen Worten, nach der Metaphysik und Anthropologie des Mittelalters bleibt uns noch seine Erkenntnistheorie und Ethik darzustellen.

11. KAPITEL

SELBSTERKENNTNIS ODER: CHRISTLICHER SOKRATISMUS

I. DIE GOTTÄHNLICHKEIT DES MENSCHEN.

1. Die Herrschaft über die Schöpfung.
2. Das Streben nach Gott.

II. DIE STELLUNG DES MENSCHEN IN DER WELT.

1. Der aszetische Aspekt.
2. Der philosophische Aspekt.

III. DAS WESEN DES MENSCHEN.

1. Der aszetische Aspekt.
2. Der philosophische Aspekt in Mittelalter und Neuzeit.

Wollen wir die Person weiter folgerichtig darstellen, so werden wir jetzt untersuchen müssen, unter welchen Bedingungen sie sich theoretisch und praktisch betätigt, wie sie ihre Kenntnisse erwirbt und sittlich handelt. Mit anderen Worten, nach der Metaphysik und Anthropologie des Mittelalters bleibt uns noch seine Erkenntnistheorie und Ethik darzustellen.

Welch törichte Idee von Montaigne, sich selbst darzustellen[1]! Daß dieser Mensch da, der sich fragwürdig und armselig weiß, gerade Montaigne ist, interessiert Pascal kaum; aber insofern es eigentlich *der* Mensch in seiner Unsicherheit und Not ist, interessiert ihn Montaigne außerordentlich, wie aus der „Unterhaltung mit Madame de Sacy" zu ersehen ist. Denn „Selbsterkenntnis tut not! Würde sie auch nichts beitragen zur Erforschung der Wahrheit, sie vermag uns doch wenigstens als Richtschnur für unser Leben zu dienen, und nichts ist wichtiger als das[2]". Pascal erklärt also die Selbsterkenntnis zur notwendigen Voraussetzung für das ethische Verhalten und bleibt damit einer Überzeugung treu, die uns schon in der ältesten Philosophie — bei Sokrates — überliefert ist; aber die Art, wie er diese Selbsterkenntnis versteht, ist neu, und die geistesgeschichtliche Entwicklung von Sokrates zu Pascal bliebe unverständlich, wollte der Historiker nicht dem entscheidend wichtigen Nosce teipsum der *christlichen* Philosophen ein besonderes Kapitel widmen.

Von allen Problemen der Geschichte der christlichen Philosophie wird dieses wohl am ehesten von dem Vorwurf betroffen werden, daß Philosophie und Religion miteinander verwechselt würden. Doch immerhin hat auch Sokrates das berühmte „Erkenne dich selbst[3]" beim Orakel in Delphi eingeholt, und das Orakel war kein Lehrstuhl für Philosophie. Sokrates verstand die Weisung als Programm und Methode und hielt darum seine Schüler an, zu *dem* Zwecke nach Selbsterkenntnis zu trachten, daß sie sich bessern könnten. Über die Schwierigkeiten dieses Vorhabens hat er sich wirklich keiner Täuschung hingegeben; er hat sie nicht nur gesehen, er hat sie am eigenen Leibe erfahren müssen, denn schließlich ist er an ihnen zugrunde gegangen. Aber wenn es bei Anwendung dieser Methode in der Praxis auch philosophische Schwierigkeiten zu meistern und sogar soziale Gefahren zu bestehen gab, *in sich* war sie kein Problem, und der Entschluß, den Menschen zum

[1] *B. Pascal,* Pensées. Brunschvicg Nr 62, S 343; Wasmuth S 35/36.
[2] *B. Pascal* aaO Nr 66, S 345/346; Wasmuth S 37.
[3] *Xenophon,* Memorabilia IV, 2, 24/25.

Gegenstand der Untersuchung zu nehmen, hatte nichts Geheimnisvolles an sich. Besser gesagt, sie verlor das Geheimnisvolle, sobald Sokrates und nicht mehr das Delphische Orakel sie aussprach; aber sie gewann notwendig ihren geheimnisvollen Charakter sofort zurück, als christliche Denker den Orakelspruch aufgriffen und deuteten.

I. DIE GOTTÄHNLICHKEIT DES MENSCHEN

Von welcher Seite der christliche Philosoph den Menschen auch ansieht, am Ende stellt er ihn immer wieder zu Gott in Beziehung und unterstellt ihn Gott. Was die Natur des Menschen angeht, so hatte die Hl. Schrift den Philosophen darüber etwas zu sagen. Am Sechsten Schöpfungstage sprach Gott zu sich selbst: „Laßt uns Menschen machen als unser Bild nach unserem Gleichnis. Herrschen sollen sie über des Meeres Fische, über des Himmels Vögel, über das Vieh auf Erden überall und über alle wimmelnden Wesen, die auf Erden sich regen. Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Gottes Bild schuf er ihn (Gen 1, 26/27)." Diese Gottähnlichkeit, die dreimal in wenigen Zeilen ausdrücklich behauptet wird, ist durch den Schöpfungsakt der *Natur* des Menschen eingeprägt und bestimmt die innere Struktur seines Wesens. Wenn wir hier den Einfluß dieser Gottähnlichkeit auch nicht bis in ihre feinsten Verzweigungen verfolgen können, so mag doch wenigstens herausgearbeitet werden, inwieweit sich mit ihr das Problem der Selbsterkenntnis ganz neu stellt.

Das nächstliegende und wichtigste Charakteristikum der Gottebenbildlichkeit ist ihre Allgemeinheit; es handelt sich nämlich nicht um ein akzidentelles, der menschlichen Natur nur angefügtes Merkmal, sondern diese Natur selbst wird in ihrem Wesen von der Gottähnlichkeit betroffen. Darum betont Gregor v. Nyssa, daß alle Menschen und alle in gleicher Weise Bilder Gottes seien. Desgleichen Thomas in seiner Summa, Bonaventura und Duns Scotus! Mit einem Wort, diese Lehre ist, weil durch die Hl. Schrift nahegelegt, Gemeingut der christlichen Philosophie[4]. Sobald es allerdings darum geht, *worin* denn die Gottebenbildlichkeit besteht, und sobald sie definiert werden soll, gehen die Schulen auseinander.

[4] Vgl *Gregor* v. Nyssa, De hominis opificio 16; PG 44, 185 D. — *Bonaventura,* In II Sent. 16,1,2, Resp.; II, 397. — *Thomas,* Summa theol. I, 93,4. — Montefortino I, 93,4. — Die entsprechende protestantische Lehre wird deutlich in *K. Barth* und *H. Barth,* Zur Lehre vom heiligen Geist. München 1930. S 43—48.

1. Die Herrschaft über die Schöpfung

Solange man sich einfach an den Wortlaut der Genesis hielt, schien eine Antwort noch verhältnismäßig einfach. Nach der Hl. Schrift ist der Mensch insofern als gottebenbildlich zu betrachten, als er gewissermaßen des Schöpfers Stellvertreter auf Erden ist. Die von Gott geschaffene Welt ist Gottes Eigentum, und er herrscht darum über sie nach seinem Gutdünken; aber er läßt den Menschen mitregieren, wir üben über die Dinge eine der göttlichen analoge Herrschaft. Da wir diese grundsätzlichen Überlegungen bereits erörtert haben, brauchen wir uns ihrer nur zu erinnern und verstehen sofort, in welchem Sinne der Mensch auf Erden ein Bild Gottes ist: er vertritt ihn wie ein Statthalter seinen Herrn. Jetzt aber beginnt das eigentliche philosophische Problem: *wodurch* ist der Mensch befähigt, über die Erde zu gebieten und eine der göttlichen ähnliche Herrschaft auf ihr auszuüben? Diese Befähigung gründet zunächst offenbar darin, daß der Mensch frei ist, während die anderen Wesen unfrei sind. Und wo liegen die Wurzeln dieser Freiheit? In seiner Erkenntnisfähigkeit und Vernünftigkeit. Weil der Mensch erkennen kann, vermag er sich selbst zu führen, vermag er zu wählen und sich auch dem Einfluß der göttlichen Tugenden und Gnaden zu eröffnen. Ephrem v. Nisibis entwickelt den Sinn der Gottähnlichkeit des Menschen in dieser gedrängten Form; sie macht ersichtlich, wie weit das philosophische Denken um die Mitte des 4. Jhdts. schon fortgeschritten war[5]. Von da an bleibt es insofern konstant, als die Theologen die Gottebenbildlichkeit des Menschen immer in seinem höchsten Vermögen sehen, sei es in seiner Erkenntnisfähigkeit, sei es in seiner Freiheit.

Bernhard v. Clairvaux sieht die Gottebenbildlichkeit des Menschen — darin klingt schon die Metaphysik Descartes' an — im freien Willen, denn da dieser so geartet ist, daß man ihn nicht vermindern kann, ohne ihn zu zerstören, so besitzen wir in ihm eine unveräußerliche, gewissermaßen ewige und sogar der göttlichen ähnliche Vollkommenheit[6]. Augustin hingegen betont mehr die außerordentliche Würde des *denkenden* Geistes, der

[5] *Ephrem* v. Nisibis, Interpretationes in sacram Scripturam. Ench. patr. Nr 722, S 252/253.

[6] *Bernhard* v. Cl., De gratia et libero arbitrio IX, 28; PL 182, 1016. — Vgl *Richard* von St. Victor, De statu interioris hominis I, 3; PL 196, 1118/19. — *Descartes*, Medit. IV; ed Adam-Tannery Bd VII, S 57, Z 12—15.

sich der Erleuchtung durch die göttlichen Ideen erschließt, und deshalb entwickeln die mittelalterlichen Augustinisten den Begriff der Gottebenbildlichkeit am liebsten aus dieser unmittelbaren Berührung des Geistes mit Gott[7]. In jeder der beiden Schulüberlieferungen, die übrigens häufig ineinander überfließen, erfährt die für beide maßgebende biblische Idee eine spezielle und bedeutsame philosophische Ausdeutung, aber beiden gemeinsam ist, daß sich der überkommene philosophische Begriff des Menschen dabei tiefgründig wandelt.

2. Das Streben nach Gott

Wenn nämlich Geist und Freiheit als Gottes Bild in uns bezeichnet werden, so soll das nicht heißen, die Seele sei so etwas wie eine Darstellung oder ein Gemälde, das man nur zu betrachten brauche, um die Eigenart des Künstlers zu begreifen. Das mag allenfalls für eine gewisse untere Schicht des Vorstellungslebens oder auch noch der verstandesmäßigen Analyse angängig sein, aber so berechtigt auch solche Überlegungen in ihrer Art sein mögen, ihr Wert liegt weniger in ihrem Detail, als in der sie tragenden Geisteshaltung. Sie alle sind Antworten auf ein und dieselbe Frage, und die in ihnen spürbare geistig zeugende Kraft der *Frage* ist das Entscheidende. Die mittelalterlichen Autoren entfalten eine üppig wuchernde trinitarische Symbolik, eine Art Symbolpsychologie, wo alles in Dreier-Rhythmen schwingt: die seelischen Vermögen, ihre Tätigkeiten, ihre Objekte und auch noch die verschiedenen Weisen, in denen die Vermögen auf ihre Objekte treffen können. Es wird so leicht niemand den wissenschaftlichen Wert solcher Betrachtungsweisen zu hoch anschlagen, auch hat Thomas ihre theologische Tragweite sorgfältig abgesteckt. Im übrigen ist das einschlägige historische Material zu komplex, als daß man ein unterschiedslos gültiges Werturteil fällen könnte. Selbst die tiefen psychologischen Spekulationen Augustins in De Trinitate wollen das eine Mal so verstanden sein, daß die Psychologie Licht werfen soll auf die Theologie, dann wieder so, daß die Psychologie wachsen soll im Dienste an der Deutung des in Frage stehenden Dogmas. Der Begriff des geistigen Wortes und der des göttlichen WORTES, die Willenspsychologie und die theologische Lehre vom Hl. Geiste beeinflussen sich hier gegen-

[7] *Augustin*, Enarr. in Ps. 42,6; PL 36,480. De symbolo I, 2; PL 40,628. — Ench. patr. Nr 1806, S 588. — *Bonaventura* folgt Augustin: In II Sent. 16,1,1, fund 4; II, 394.

seitig. Es handelt sich dabei um wichtige Fragen, und die Historiker der christlichen Philosophie werden sie bis in die Einzelheiten studieren müssen, wenn erst einmal Einigkeit herrscht über den Geist und die Grundanschauungen, aus denen sie erwachsen[8]. Für den Augenblick indes mag es genügen, die Sinnrichtung festzulegen, in der all diese Spekulationen sich bewegen. Sie gehen nicht von Gott zum Menschen, sondern vom Menschen zu Gott. Besser gesagt, unter dem Bilde Gottes in uns sind nicht nur und nicht einmal hauptsächlich jene Gegebenheiten verstanden, durch die der Mensch Gott tatsächlich ähnlich ist, sondern ist das *Bewußtsein* gemeint, das der Mensch von seiner Gottebenbildlichkeit hat, und ist die *Bewegung* gemeint, in der die Seele, auf Grund dieser faktischen Gottähnlichkeit sich selbst gewissermaßen erkennend und durchdringend, sich zu Gott aufschwingt. „Gottes Bild in der Seele", schreibt Thomas, „ist darin zu sehen, daß sie nach Gott strebt oder doch natürlicherweise streben kann[9]." Duns Scotus hält zwar mit besonderem Nachdruck an der objektiven Wirklichkeit des in unserem Geiste vorhandenen Bildes fest, aber auch er erachtet dies Bild für unvollkommen, solange es nur auf sich selbst bezogen bleibt, und sieht seine ganze und besondere Kraft erst dann entfaltet, wenn der Geist es ausdrücklich zu seinem Urbilde, zu seinem Modell, in Beziehung setzt[10]. Durch dieses Aufeinanderbeziehen von Abbild und Urbild hat die Theologie die philosophische Deutung des Menschen allseitig und entscheidend beeinflußt, denn dadurch entstand das, was man mit Fug und Recht den christlichen Sokratismus nennen kann.

II. DIE STELLUNG DES MENSCHEN IN DER WELT

Es ist nämlich ein gemeinsames Element im Sokratismus des Sokrates und dem Sokratismus, den die Kirchenväter und mittelalterlichen Philosophen aus jenem entwickelt haben: der Antiphysizismus. Natürlich verwerfen weder die Theologen noch die Philosophen das naturwissenschaftliche Studium als

[8] Ausgezeichnete Vorarbeiten für eine solche Untersuchung liegen vor bei *M. Schmaus,* Die psychol. Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster 1927. *A. Gardeil,* La structure de l'âme et l'expérience mystique, 2 Bde. Paris (Gabalda) 1927.

[9] Imago dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum. *Thomas,* Summa theol. I, 93,8, Sed contra et Resp. — Ähnlich *Bonaventura,* In II Sent. 16,1,1, Concl., Prob 1; II, 394.

[10] *Duns Scotus,* I Ox.-Garcia 3,11,7; I, S 476, Nr 521.

solches, aber sie sind doch sämtlich der Ansicht, daß die Selbsterkenntnis für den Menschen viel wichtiger sei als die Kenntnis der äußeren Welt. Sokrates' persönliche Erfahrung, von der Platon im „Phaedon" (98 b ff) berichtet, war in dieser Beziehung von entscheidendem Einfluß, und zu Sokrates gehören alle, von den Stoikern bis zu Montaigne und Pascal, die im Menschen den eigentlichen und würdigsten Gegenstand des menschlichen Erkenntnisstrebens sehen. Und zweitens, das Wissen um den Menschen erscheint ihnen allen deshalb als das wichtigste, weil die Normen für unsere Lebensführung einzig in *diesem* Wissen ein zuverlässiges Fundament haben. Ihr Antiphysizismus verführt sie also nicht zum Psychologismus, er ist vielmehr der Untergrund einer betont ethischen Haltung. Dieser doppelte Aspekt aber hatte für die Christen etwas Verführerisches an sich, denn was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber dabei seine Seele verliert? Doch vermochte ein solcher Antiphysizismus die Christen nur dann zu verführen, wenn er zuvor sich einer tiefgreifenden Verwandlung unterzog. Denn wenn Sokrates ihnen rät, nach Selbsterkenntnis zu trachten, dann bedeutet dieser Aufruf in christlichem Sinne, man solle versuchen, das von Gott dem Menschen geschenkte Wesen zu ergründen und den von Gott ihm in der allgemeinen Weltordnung gewiesenen Platz zu bestimmen, damit der Mensch sich dann seinerseits auf Gott ausrichten könne. Sehen wir also zu, wie diese verschiedenen Elemente im christlichen Denken wirksam sind, und versuchen wir, das Gesetz zu entziffern, nach dem sie sich darin einordnen.

1. Der aszetische Aspekt

Wie nicht anders zu erwarten, haben sich nicht so sehr die Metaphysiker als vielmehr die Aszeten dieses Problems angenommen. Mit manchen Dingen seiner Umwelt steht der Mensch auf gleicher Ebene, andere stehen unter ihm, wieder andere über ihm. Er könnte also sein Interesse aufgehen lassen in der Förderung der verschiedensten Wissenschaften, aber das einzige Wissen, das ihm unmittelbar not tut, ist das um sein eigenes Ich. Sobald sich die Selbsterkenntnis in den Dienst der christlichen Heilslehre stellt, wird sie zu einer absoluten Notwendigkeit; sie ist sogar der Anfang jeglichen Erkennens und zugleich einziger und höchster Gegenstand der Erkenntnis. Nicht als ob alles übrige Wissen nutzlos wäre, selbstverständlich nicht, aber es ist dann nutzlos, wenn es sich nicht am Wissen um den

Menschen orientiert. „Der ist nicht weise", sagt Bernhard, „der es nicht für sich selber ist; dann ist einer weise, wenn er es für sich selbst ist. Jeder trinke zuerst vom Wasser seines eigenen Brunnens. Laß deine Betrachtung bei dir selbst beginnen, aber laß sie auch wieder bei dir enden! Wohin dein Erkennen auch schweifen möge, es wird dir stets zum Heile sein, es auf dich zurückzulenken. Du bist dir Erster, du dir der Letzte[11]." Das Nosce teipsum wird hier also zu einem lebenswichtigen Imperativ mit tragischer Sanktion; aber wenn ich auch alle Erkenntnis des Menschen an seiner Selbsterkenntnis orientieren soll, so werden wir doch sogleich sehen, daß er sich nicht wahrhaft selbst erkennen kann, solange er *nur* sich selbst erkennen will.

Ordnung, sagt Augustin, ist die Verteilung der gleichen und ungleichen Dinge auf die den einzelnen zukommenden Plätze[12]. Selbsterkenntnis verlangt also, daß wir den uns zukommenden Platz einnehmen, und zwar *unter* den Dingen, die bedeutender, *über* den Dingen, die unbedeutender sind als wir. Im Grunde ist das der eigentliche Sinn der Mahnung des Sokrates. Gälte es für die Seele nur, sich ihrer selbst bewußt zu werden: — nichts einfacher als das, und es verlohnte sich kaum, ihr daraus eine Vorschrift zu machen. Sie ist sich stets gegenwärtig und weiß sich oder erahnt sich doch wenigstens unter den sinnlichen Bildern, durch die ihr die eigene Natur verschleiert sein kann. Aber sie soll sich eben von diesen Bildern lösen, um sich nicht für mehr und nicht für weniger zu halten als sie in Wirklichkeit ist[13]. Von der augustinischen Definition der Ordnung her interpretiert darum Bernhard v. Clairvaux das Delphische Orakel mit einer Unbefangenheit und Kühnheit, über die wir lächeln würden, wüßten wir nicht, daß Pascals große „Gedanken" von hier ihren Anstoß nehmen. Was will Apollo, fragt Bernhard sich, mit seinem Spruch denn eigentlich sagen? Er will uns aufmerksam machen, daß zwei Dinge unsere Selbsterkenntnis behindern: eine übertriebene Angst, die uns zu ungebührlicher Selbstherabsetzung verleitet, und eine noch gefährlichere

[11] *Bernhard* v. Cl., De consideratione II, 3,6; PL 182, 745/746. Vgl auch den fälschlich Bernhard zugeschriebenen Traktat: Meditationes (Anm 18) I; PL 184, 485—487. Ferner *Richard* von St. Victor, Benjamin major, III, 6; PL 196, 116/117.

[12] *Augustin,* De civitate Dei XIII, 1; PL 41, 640.

[13] *Augustin,* De Trinitate X, 9,12; PL 42, 980.

Verwegenheit, auf Grund deren wir uns allzuleicht übernehmen. Stolz und Vermessenheit einerseits, anderseits Kleinmut und Verzweiflung: das sind die beiden Gefahren, die uns unablässig bedrohen. Vom Stolz befreit uns ernste Selbsterprobung, vom Kleinmut die Besinnung auf unser wahres Wesen[14]. Der eigentliche Zweck der Selbsterkenntnis ist also der Ausgleich zwischen diesen beiden naturnotwendigen Polen, den wir dadurch erreichen, daß wir gleichmäßigen Abstand halten von beiden Irrwegen, auf die wir so leicht geraten.

Hier sieht man schon die ersten Umrisse oder sogar schon die genauen Konturen des Themas, das den Literarhistorikern in Pascals großartiger Sprache geläufig ist: des Menschen Größe und Niedrigkeit. Als der Mensch aus Gottes Schöpferhand hervorging, kannte er sein wahres Wesen sehr wohl, denn er wußte genau um seinen Platz in der Ordnung der Welt. „Selbsterkenntnis, das hieß Kenntnis der eigenen Lage und Stellung, hieß Kenntnis der Verpflichtungen gegenüber den Dingen über und unter ihm und gegenüber dem, was in ihm war, hieß Verständnis für das, als was er erschaffen war, wie er zu leben, was er zu tun und was er zu lassen habe. All das bedeutete für ihn Selbsterkenntnis[15].“ Dieses verlorene Wissen muß sich der Mensch vor allem wieder zu verschaffen suchen. Er soll sich also bewußt bleiben, was er weiß, aber auch, was er nicht weiß. Seine Erkenntnisfähigkeit erhebt ihn über die Tiere, seine Unkenntnis hält ihn unter den Engeln zurück[16]. Der Mensch ist weder Engel noch Tier, er steht zwischen beiden.

Die Aszeten werden ein solches Thema ganz von selbst nach den verschiedensten Seiten variieren. Die Größe des Menschen liegt darin, daß er nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde. Als freies Wesen gebietet er über die Natur und bedient sich ihrer nach seinen Bedürfnissen, als erkenntnisfähiges Wesen kennt er sie und beherrscht sie. Gleichzeitig aber weiß der Mensch, daß er seine Größe nicht sich selbst verdankt, und das ist der erste Aspekt seiner Niedrigkeit. Verkennt er seine Würde, so verkennt er sich selbst; wird er ihrer inne und vergißt darüber, daß er sie von einem Größeren hat, so sinkt er in eitle Ruhmsucht: Utrumque ergo scias necesse est, et quid sis, et quod a

[14] *Bernhard*, Brevis expositio in Cant. Cant. 22.
[15] *Hugo* v. St. Victor, De sacramentis I, 6,15; PL 176, 272.
[16] *Richard* von St. Victor, Benjamin major III, 13; PL 196, 122.

te ipso non sis, ne aut omnino non glorieris, aut inaniter glorieris. Das ist die erste der beiden Klippen, die zu meiden sind. Und dies ist die zweite: Der Mensch wurde mit der Auszeichnung der Gottähnlichkeit erschaffen, aber er verliert sie, sobald er sie vergißt. Zwar besteht seine Würde faktisch weiter, aber im gleichen Maße, wie er das Bewußtsein daran aufgibt, würdigt er sich zu den Tieren herab, er wird ihnen gleich. Noch sträflicher aber ist die Verirrung ins Gegenteil, wo der Mensch, seiner Niedrigkeiten vergessend, sich zu den Engeln erheben will und sogar auf Gottes Thron Anspruch erhebt[17]. Schon im 12. Jhdt. also ist es ein ganz geläufiges Thema, die Größe und die Niedrigkeit des Menschen im einzelnen zu analysieren: die Seele in ihrer Gottähnlichkeit einerseits, und mit ihren Wunden und den körperlichen Schmerzen, die sie durchs Leben begleiten, anderseits. Die Gewissenserforschung will nichts anderes, als daß der Mensch sich darüber klar werde, wie weit er ist auf dem Wege zurück zu seinem wahren Wesen, daß er sich Rechenschaft gebe über Erfolg und Mißerfolg bei der Wiederherstellung des Bildes Gottes in sich. Gerade bei der Gewissenserforschung fühlt jeder von uns am besten die innige brüderliche Gemeinschaft, die ihn mit den Gefährten seiner Größe und seiner Niedrigkeit verbindet. In einem Text, der uns so tief wie nur wenige die verschwiegene Innerlichkeit der mittelalterlichen Seele erschließt, interpretiert ein unbekannter Autor den Sinn des Delphischen Orakels bis in den Bereich der christlichen Nächstenliebe.

„Gib dir also Rechenschaft über dich selbst, wenn nicht ständig, so doch des öfteren, wenigstens von Zeit zu Zeit ... Tritt vor dich hin, gleichwie vor einen anderen, und führe Klage über dich. Beweine deine Schulden und Sünden, durch die du Gott beleidigtest. Decke vor ihm auf deine Armseligkeiten, tu ihm kund die Bosheit deiner Widersacher. Wenn du dich so vor ihm in Tränen verzehrst, dann gedenke auch, ich bitte dich, meiner. Denn seit ich dich kenne, hänge ich in Christi Liebe dir an. Dort erinnere ich mich deiner, wo jeder unziemliche Gedanke Strafe, jeder gute seinen Lohn einträgt; denn wenn ich am Altare Gottes stehe, Sünder zwar, aber doch Priester, ist die Erinnerung an dich mir nahe. Du vergiltst mir Gleiches mit Gleichem, wenn du mich liebst und mir Anteil ge-

[17] *Bernhard,* De diligendo Deo 2; PL 182, 975—978.

währst an deinen Gebeten. Dort wünsche ich in deinem Erinnern bei dir zu sein, wo du für dich und deine Mitbrüder in andächtigem Gebete vor Gott dein Herz ergießest. Wundere dich nicht, wenn ich sagte: bei dir. Denn liebst du mich und liebst mich deshalb, weil ich Gottes Ebenbild bin, dann bin ich dir so gegenwärtig wie du dir selbst. Quidquid enim tu es substantialiter, hoc ego sum; was du deinem Wesen nach bist, bin auch ich. *Gottes Bild* ist jede vernünftige Seele. Wer also in sich nach Gottes Bilde sucht, sucht seinen Nächsten so gut wie sich selbst, und wer Gottes Bild in sich gefunden, erkennt es in jedem Menschen wieder. Denn der Geist ist das Antlitz der Seele. Mich siehst du also, wenn du dich siehst, der ich nichts anderes bin als du. Liebst du Gott, so liebst du auch mich, sein Bild, und wenn ich Gott liebe, liebe ich dich. Beide auf der Suche nach *einem* Gute, beide auf dem Wege zu *einem* Ziele, sind wir immer beieinander, aber beieinander in Gott, in dem wir uns lieben[18]."

2. Der philosophische Aspekt

Es soll durchaus nicht geleugnet werden, daß die Zisterziensermystik uns allmählich und unvermerkt weit über die Grenzen der Philosophie hinausgelockt hat. Im Gegenteil, ich habe mich bereitwillig diesem Strome überlassen, weil seit den Tagen dieser Mystik mehr und mehr das ganze christliche Denken mit all seinen Problemen von ihm ergriffen wird. Die Philosophie nimmt unwillkürlich Richtung auf eine höhere Ordnung, der sie sich unterstellt und der sie dient. Die für die Gnadenordnung gültigen Erkenntnisse der Mystiker und Aszeten bringen die Philosophen in präziser rationaler Formulierung zum Ausdruck; wenn sie es also auch anders ausdrücken als Bernhard v. Cl., so sehen doch auch sie den Menschen in die Mitte der Welt gestellt. Gemäß dem Grundsatz des Dionysius, wonach die obere Grenze der nächstniederen Ordnung zusammenfällt mit der unteren Grenze der nächsthöheren, weist auch Thomas dem Menschen seinen Platz zwischen Engel und Tier; dem Engel ist er Nachbar ob seiner überragenden Vernunft, dem Tiere ist er Nachbar ob der Vergänglichkeit seines Leibes. In diesem genauen Sinne ist der Mensch ein „Mikrokosmos", d. h. eine Art Universum in verkleinertem Maßstabe, „denn alle Geschöpfe der Welt finden sich gewissermaßen in

[18] *Pseudo-Bernardus*, Meditationes devotissimae de cognitione humanae conditionis V, 14/15; PL 184, 494/495.

ihm wieder". Und die Seele, fährt Thomas fort, ist die Grenze oder gewissermaßen der Horizont, an dem die Welt der reinen Geister sich mit der der vernunftlosen Lebewesen berührt[19]. So zwang die christliche Philosophie den Menschen, das Forschungsgebiet seiner Selbsterkenntnis nach zwei Seiten hin zu erweitern: die christlichen Aszeten und Ethiker hielten ihn an zur Gewissenserforschung, wenn er im inneren Leben Fortschritte machen wollte, die christlichen Philosophen griffen nach und nach wieder etwas von jenem Physizismus auf, den die Aszeten als unwichtig abzutun geneigt waren. Denn Kenntnis des Mikrokosmos Mensch ist unmöglich ohne einige Kenntnis des Makrokosmos. Daraus wird verständlich, daß sich die Menschen des Mittelalters und auch noch der Renaissance immer wieder um eine umfassende Anthropologie bemühen, in der die genaue und sorgfältige Beschreibung des Leibes einmündet in eine ebensolche Beschreibung der Seele und diese wieder überleitet zur Erkenntnis Gottes.

III. DAS WESEN DES MENSCHEN

1. *Der aszetische Aspekt*

Doch ist diese doppelte Ausweitung des Forschungsgebietes nur Vorspiel zu einer dritten, deren Konsequenzen noch viel weiter reichen. Wenn man sein Gewissen erforschen muß, um sich selbst zu kennen, und wenn man die Beziehung des Menschen zu den ihn umgebenden Wesen kennen muß, so hat das gewiß schon seine Schwierigkeiten, aber sie verschwinden vor dem, was an Erkenntnis dann noch zu leisten ist. Die Dinge, welche der Mensch um sich her oder unter sich erblickt, erdrücken ihn durch ihre Fülle; die er in sich findet, widerstehen ihm durch ihre Undurchsichtigkeit; aber wenn er sein eigenes inneres Wesen nach dem befragt, was *über* ihm ist, so stößt er gegen ein Geheimnis, dessen Undurchdringlichkeit etwas Erschreckendes an sich hat. Das Schlimmste ist, daß er sich selbst in dieses Geheimnis verwickelt weiß. Wenn der Mensch wirklich Gottes *Bild* ist, wie soll er sich dann erkennen, ohne Gott zu kennen? Wenn er aber wirklich Bild *Gottes* ist, wie soll er dann *überhaupt* sich selbst erkennen können? Hier erreicht der Mensch also eine Tiefe, von der die Alten nichts geahnt haben und die für ihn selbst unergründlich ist. Wer hat Gottes Geist erkannt, fragt der Apostel. Gregor geht in seiner „Predigt über

[19] *Thomas*, Summa theol. I, 91,1, Resp. und I, 96,2, Resp. — Quaest. de anima, qu. unica, 1, ad Resp. — *Bonaventura*, In II Sent. 18, dub; II, 454. — *Vitalis* de Furno, Archives 2 (1927) S 157.

die Gottebenbildlichkeit" weiter: „Ich aber frage mehr: Wer kennt denn seinen eigenen Geist?" Und er hat recht: wenn unser eigener Geist sich uns nicht stellt, stellt Gott sich uns noch viel weniger, aber wir sind uns nur darum unergründlich, weil wir an Gottes Tiefe teilhaben. Deshalb fährt Scotus Eriugena in seinem Kommentar zu Gregors Worten fort: „Der Geist, in dem die ganze Kraft der Seele zusammenströmt, ist nach Gottes Bild geschaffen und ist ein Spiegel des höchsten Gutes, denn des höchsten Wesens unfaßbare Form *bricht* sich in ihm auf unsagbare und unfaßbare Weise." Doch brauchen wir bei diesen Texten nicht zu verweilen, da Augustin in einem lapidaren Satze alles Wichtige gesagt hat: „Gott erschuf den Menschen *dem Geiste nach* als sein Bild und Gleichnis, im Geiste nämlich ist der Mensch Gottes Bild; und weil er Gottes Bild ist, ist der Geist unbegreiflich, sogar für sich selbst[20]."

Mens ipsa non potest comprehendi, nec a seipso, ubi est imago Dei. Wenn es auch scheinen könnte, als sei dieser Satz wie so viele andere zufällig aus Augustins Feder geflossen, so sieht man ihm doch sofort an, daß er organisch aus Augustins ganzem Denken erwächst. Man denke nur an die Gedächtnispsychologie, die das 10. Buch der Bekenntnisse in einigen unvergeßlichen Kapiteln entwickelt. Auf der Suche nach ihrem eigenen Wesen dringt die Seele in ihrem Inneren in immer tiefere Schichten vor. Da ist zunächst das Gedächtnis der sinnlichen Wahrnehmungen, jene weiträumige Halle, in der auf unbegreifliche Weise die ungeheueren Ausmaße des Alls Platz finden, ein weites, ein unermeßliches Gelaß voller Geheimnisse. Wer ist hier je bis ins Innerste vorgedrungen? Obwohl das, sagt Augustin, nur ein *Vermögen* meines Geistes ist, so weicht es doch meinem Zugriff aus, ich selbst vermag nicht ganz zu erfassen, was ich selber bin: Nec ego ipse capio totum, quod sum. Hier steht zum ersten Male in der Geschichte des abendländischen Denkens der Mensch vor sich selbst mit Verwunderung und Staunen da: Stupor apprehendit me. Was soll man aber erst sagen, wenn der Geist aus dem Gedächtnis der sinnfälligen Dinge in das der geistigen Inhalte vorstößt und wenn die reinen Ideen sich dem betrachtenden Geiste stellen. „Quid ego sum Deus? Quae natura sum? Was bin ich denn, o Gott,

[20] *Augustin,* De symbolo I, 2; PL 40, 628. — Für *Gregor* und *Scotus* Eriugena vgl De divisione naturae IV, 11; PL 122, 788—790.

was ist mein Wesen?“ Und doch ist das noch nicht alles! Hinter den Ideen steht noch als deren Norm die Wahrheit, und da diese Wahrheit die göttlichen Eigenschaften der Notwendigkeit und Ewigkeit an sich trägt, so ist Gott selbst notwendig unserer Seele gegenwärtig, jedesmal dann nämlich, wenn sie das Wahre durch ihn denkt. Hier kann man nicht mehr einfach von Abgründen des Geistes sprechen, hier erschließt er sich einem wirklichen Unendlichen, hier reicht er hinauf bis in Gott; schreckgebannt, ergriffen von heiligem Schauer im Bewußtsein dieser göttlichen Gegenwart — nescio quid horrendum — entsetzt sich der Mensch vor sich selber und erahnt das hinter den äußeren Erscheinungen seiner Natur verborgene Geheimnis[21]. Wenn er sich, weil Bild Gottes, selbst nicht verstehen kann, dann ist das letzte Wort der Selbsterkenntnis schon das erste der Gotteserkenntnis.

Dadurch fühlten sich die mittelalterlichen Aszeten angetrieben, die letzten und tiefsten Einsichten über den Menschen in der Mystik zu suchen. Richard v. St. Victor zaudert damit um so weniger, als er diese seine Absicht durch den göttlichen Charakter des Delphischen Orakelspruches gerechtfertigt glaubt. Die Weisung, um Selbsterkenntnis zu ringen, kam vom Himmel; sollte der Gehorsam gegen sie unseren Geist nicht gen Himmel zurückführen?[22] Die christlichen Denker waren sich klar bewußt, was die griechische Philosophie hier von ihnen Neues empfing; hören wir nur Richard von St. Victor! „Mag unsere Kenntnis der Geschöpfe noch so groß sein, was ist sie gegen die dem Schöpfer eigene Kenntnis anders als was die Erde gegen den Himmel, der Mittelpunkt gegen den ganzen Kreisumfang ist! Wie diese Erde, hat auch die untere Wissenschaft von den unteren Dingen Berge und Hügel, Ebenen und Täler. Der Unterschied der Wissenschaften richtet sich nämlich nach den Unterschieden der Geschöpfe. Groß ist, um ganz unten zu beginnen, die Verschiedenheit zwischen Körper und Körper. Denn es gibt Körper am Himmel und Körper auf der Erde. Größer aber als zwischen irgend zwei auch noch so unähnlichen Körpern ist der Abstand jedes beliebigen Körpers von den lebendigen Wesen. Aber auch unter den lebendigen Wesen sind die einen vernunftbegabt, die anderen nicht. Wer

[21] *Augustin,* Confessiones X, 8—27.
[22] Benjamin minor 78; PL 196, 55/56.

darum einzig die Körperwelt betrachtet, hat sein Auge gleichsam an das Niedrigste verloren; umgekehrt steigt der zur Höhe, der sich der Erforschung der geistigen Dinge zuwendet. Gedenkt der Geist sich zu diesem hohen Wissen aufzuschwingen, so soll sein erstes und wichtigstes Bemühen darauf gerichtet sein, *sich selbst* zu erkennen. Vollkommene Selbsterkenntnis ist wahrlich ein hohes Wissen. Wenn jemand einen vernunftbegabten Geist wirklich kennt, so ist sein Wissen einem mächtigen, hohen Berg vergleichbar. Aller weltlichen Wissenschaften Gipfel überragt dieser; mit Verachtung sieht er hinab auf jede Philosophie, auf alles Wissen um die Welt. Hat Aristoteles je etwas derartiges entdeckt? Hat Platon je etwas derartiges gefunden? Ist die Menge der Philosophen je auch nur auf etwas Ähnliches verfallen? Soviel steht sicher und unverrückbar fest: Wenn sie in der Kraft ihres Geistes diesen Berg zu ersteigen vermocht hätten, wenn ihre wissenschaftlichen Bemühungen ausgereicht hätten, um sich selbst zu finden, wenn sie sich zu voller Selbsterkenntnis durchgerungen hätten, nie hätten sie ein Götzenbild verehrt, nie hätten sie ihren Nacken vor einem Geschöpfe gebeugt, nie hätten sie gegen den Schöpfer ihr Haupt erhoben[23]." Richard von St. Victor hat also sehr wohl gesehen, daß der heidnische Götzendienst und das selbst bei den größten griechischen Philosophen noch beschränkte Wissen um die Natur des Menschen nicht ohne tiefinnere Beziehung zueinander sind. Er würde es durchaus nicht für belanglos halten, daß Aristoteles dem Zeus und der Demeter Statuen errichtete. Er ist überzeugt, daß allein der christliche Mensch zu ermessen vermag, welch große Würde ihn über die übrigen Geschöpfe erhebt, weil auch er allein weiß, von welchem Schöpfer er das Bild ist. Aber er weiß auch, daß seine eigenen Tiefen von ihm selbst nicht auszuschöpfen sind, und das Verlangen der Seele nach der Schau ihrer selbst stellt also ein so hohes Unterfangen dar, daß seine Erfüllung allein von der mystischen Vereinigung oder vom zukünftigen Leben erhofft werden darf[24].

2. Der philosophische Aspekt in Mittelalter und Neuzeit

Auch hier sagen die Philosophen mit klaren Worten, was die Mystiker nur andeuten, und sogar die Gedankengänge der *modernen* Metaphysik haben sich nur unter dem nachhaltigen Einfluß der mittelalterlichen Metaphysik entwickeln können.

[23] AaO 75; PL 196, 53/54.

[24] *Richard* von St. Victor, Benjamin major III, 14; PL 196, 123/124.

Studiert man die dieses Problem betreffenden mittelalterlichen Texte, so stellt man mit Überraschung fest, welch große Bedeutung hier der Frage nach der der Seele möglichen Erkenntnis ihrer selbst beigemessen wird. Bei den griechischen Philosophen der vorchristlichen Zeit müßte man lange suchen, um ein paar auch nur einigermaßen bedeutsame Beiträge zu dieser Frage zusammenzubringen. Für das 13. Jhdt. aber weiß man aus der Fülle der Texte kaum die besten auszuwählen. Hier geht es den Philosophen nicht mehr zuerst um die Existenz einer geistigen Seele; sie wird von niemandem bezweifelt, besonders seit Augustin sie als undiskutierbare Erfahrungstatsache festgelegt hat. Vielmehr besteht das Problem jetzt darin, ob und wie weit die Seele ihre eigene Wesenheit zu erkennen vermag. „Wie erkennt die Seele sich selbst und ihre Inhalte?" lautet die Quaestio 87 des ersten Teiles der Summa theologica des hl. Thomas. „Erkennt die Seele sich selbst und ihre Dispositionen aus ihrem Wesen oder nur aus ihren Akten", heißt das Problem bei Matthäus von Aquasparta. Ungefähr zur gleichen Zeit spezifiziert Roger Marston die Frage dahin: „Wie erkennt die Seele sich selbst und ihre Dispositionen, aus ihrem eigenen Wesen oder aus dem Wesen der Dispositionen oder durch etwas davon Verschiedenes?" Etwas später greift Olivi die Frage in der Quaestio 86 des 2. Buches seines Kommentars zu Petrus Lombardus von neuem auf, und die Reihe ließe sich leicht noch weiter verlängern. Wichtiger ist hier jedoch, warum die Reihe so lang ist und warum die Frage so wichtig war.

Für die christlichen Philosophen ist die Seele etwas ganz anderes als die Nachbildung einer Idee in der Materie, wie für Platon, oder die vergängliche Form eines Kompositums, wie für Aristoteles. Sie ist geistige, unsterbliche Substanz und unzerstörbare Person, und sie ist es an sich, ganz unabhängig davon, wie man sich die Individuation der Seele denken will. Versucht der Mensch sich also selbst zu erkennen, so tritt ihm die Substantialität seiner Seele in den Weg, ein Erkenntnisgegenstand, der ihn zwar reizt, der ihm aber auch widersteht. Um die Eigenart des Problems deutlicher herauszustellen, sagt man also vielleicht besser, daß die menschliche Seele sich selbst niemals als ein Erkenntnisobjekt gegenübersteht, das sie wie ein Ding ergreifen könnte, sondern als tätiges Subjekt, das ob seiner Spontaneität stets über seine Selbsterkenntnis hinausliegt.

Kurz, die Selbsterkenntnis der Seele erfaßt niemals jene ganze Seele, die die Selbsterkenntnis übt. Diese Auffassung bleibt in allen großen mittelalterlichen Philosophien konstant, wie leicht festzustellen ist.

Scotus Eriugena können wir übergehen; für ihn ist *jede* Wesenheit undurchschaubar und unbegreifbar, um wieviel mehr sind es die geistigen Wesenheiten. Auch bei Thomas brauchen wir uns nicht aufzuhalten; in seiner Philosophie setzt jede Erkenntnis eine sinnliche Wahrnehmung voraus, und folglich kann die Seele sich nur indirekt erkennen. Gewiß ist sie sich selbst unmittelbar gegenwärtig, aber sie vermag sich nicht unmittelbar zu erfassen, denn zwischen ihr geistiges Wesen und ihre Erkenntnis dieses geistigen Wesens schiebt sich stets der Schleier der sinnlichen Bilder. Sie *weiß* sich immateriell, aber sie *sieht* sich nicht immateriell. Bemerkenswert dagegen ist, daß selbst die Augustinisten, die in zähem Ringen gegen Thomas die Ansicht verfochten, die Seele erkenne sich durch ihr Wesen und nicht vermittels sinnlicher Bilder, trotzdem ausdrücklich daran festhielten, daß diese geistige Wesenheit der Seele sich doch nur durch ein vermittelndes Drittes erkenne. Der Grund dafür ist die Gottebenbildlichkeit der Seele. Der schöpferische SEIENDE ist eine unendliche Wirklichkeit, die sich ewig in einem adäquaten Akte, dem WORTE, erkennt. In scharfem Gegensatz zum aristotelischen Gott, der das reine Denken ist, ist der christliche Gott nicht das „Denken des Denkens", sondern das Denken des SEIENDEN. Man darf also nie vergessen, daß er jene unendliche Wirklichkeit ist, die sich in einer erschöpfenden Selbsterkenntnis sozusagen an sich selbst offenbart. Weil als Bild Gottes geschaffen, ist auch der Mensch eine vernünftige Substanz von *der* Art, daß sie nicht nur die außerseelischen Dinge, um sie zu erkennen, zum Ausdruck bringen muß, sondern daß sie ebenso sich selbst zum Ausdruck bringen muß, wenn sie sich erfassen will. Also auch nach den Augustinisten erfaßt sich die Seele, obwohl sie sich unmittelbar selbst erkennt, nicht als *Objekt*. Sie ist durchaus die hinreichende Ursache ihrer Selbsterkenntnis, aber trotzdem bleibt sie als Ursache dieser Erkenntnis ihrem eigenen Zugriff, auch dem unmittelbarsten, entzogen. So ahmt jede menschliche Seele auf der Ebene des Endlichen die Fruchtbarkeit der göttlichen Erkenntnis nach: sie bringt aus sich den inneren Ausdruck ihres eigenen

Wesens hervor und bindet ihn an sich durch einen Willensakt, so wie in Gott der Vater das WORT zeugt und es durch den Hl. Geist sich verbindet[25].

Was genauerhin in der Seele ist es, das auf diese Weise seine eigene Erkenntnis hervorbringt? Auf jeden Fall ist es das Höchste in ihr, der apex mentis, jener, wie es die Augustinisten nennen, Gipfel der Seele; ihre „feine Spitze", sagt später Franz von Sales. In dieser höchsten Region der Seele sehen ausnahmslos alle christlichen Philosophen den Ort der Gottebenbildlichkeit. Selbst Thomas verlegt den Geist, die mens, an jene Stelle, wo sich die Vernunft, die Form des menschlichen Kompositums, dem ordnenden Einflusse der göttlichen Ideen erschließt[26]. Alle Fruchtbarkeit des Geistes, alles konstruktive Vermögen, kraft dessen er das Gebäude seines Wissens im Lichte der ersten Prinzipien aufführt, rührt daher, daß der Geist in seinen Höhen und in seinen Tiefen auf geschöpfliche Weise am göttlichen Lichte teilhat. Wenn sich Thomas auch die Illumination anders denkt als Augustin, die Illumination als solche läßt er ausdrücklich gelten, und zwar ganz besonders für das Wissen um die Seele. Erst recht gilt das von Bonaventura, der im Menschen, weil er Gottes Bild ist, so etwas wie ein Zwischenglied zwischen Gott und der übrigen Schöpfung sieht[27]. Aber auch in der Philosophie der Neuzeit sind jene geheimnisvollen Ausläufer der Seele, die das mittelalterliche Denken uns erahnen läßt, nicht in Vergessenheit geraten. Malebranche ist zwar voll und ganz Cartesianer, aber als überzeugter Christ weiß doch auch er die Seele von so vollkommener Schönheit, daß uns ihr Wesen eben auf Grund dieser ihrer Vollkommenheit unzugänglich bleibt. Sogar Descartes' „Cogito ergo sum; ich denke, also bin ich", so einsichtlich es sich zuerst gibt, entpuppt sich bei näherem Zusehen sehr bald

[25] Die Lehre der Augustinisten geht dahin, daß die Seele sich direkt erkennt, aber durch species. Deutlich ist diese Auffassung mit der thomasischen konfrontiert bei *Roger Marston,* Quaest. disp. de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima. Quar. 1932. Vgl besonders De anima, qu. 1; S 206—221. Das Ergebnis lautet: Concedo igitur quod res mere spirituales non possunt cognosci ab anima nisi per speciem aliquam a se differentem.

[26] *Thomas,* De veritate 15, 1, wo auch die Verweise auf Augustin und auf Dionysius Areopagita gegeben sind.

[27] *Augustin,* Epist. 140, II, 3; PL 33, 539. — *Bonaventura,* In II Sent. 42,2,1, Concl.; II, 956.

als von durchaus uneinsichtlichen Voraussetzungen getragen, die auch die Gesamthaltung der Cartesischen Philosophie beeinflussen.

Ich kann manchmal die Frage nicht unterdrücken, warum die Historiker manche Ideen nicht ernst nehmen wollen, wenn sie ihnen bei einem Theologen des 13. Jhdts. begegnen, während sie dieselben für überragend wertvoll halten, sobald Descartes sie ausspricht. Der Vater des modernen Rationalismus hat so oft — als sei sie Dogma — die Unabhängigkeit der Vernunft proklamiert, daß schließlich seine Anhänger wenigstens an die Unabhängigkeit ihrer eigenen geglaubt haben. Trotzdem aber steht und fällt seine Physik mit einer bestimmten Metaphysik; seine ganze Metaphysik aber hängt an seiner Gottesidee, und die Idee Gottes ist bei ihm identisch mit der Idee des Unendlichen. Woher aber stammt die Idee des Unendlichen? Danach hatte sich weder Plato noch Aristoteles noch sonst einer der vorchristlichen Philosophen gefragt, und die Frage bekam auch überhaupt erst einen präzisen Sinn, seit das Christentum den Begriff des Unendlichen neu geprägt hatte. Der Rationalist Descartes aber gibt auf die Frage genau dieselbe Antwort, die auch Augustin, Bonaventura und Duns Scotus gegeben haben. Wie jeder mittelalterliche Denker, so hat auch Descartes seine eigene Deutung des Psalmwortes: „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; das Licht Deines Angesichtes, Herr, ist über uns aufgestrahlt." Er versteht es nämlich in dem Sinne, daß unsere Idee des Unendlichen aus dem göttlichen Lichte entspringt, jene Idee, „von deren Art wir weder in uns noch sonstwo ein zweites Beispiel finden . . ., sie ist, wie ich schon sagte, gleichsam die Marke, das Werkzeichen, das der Künstler seinem Werke aufgeprägt hat[28]". Dadurch, daß Descartes' Philosophie der „klaren und deutlichen Ideen" in dieser Weise ihr oberstes Prinzip im göttlichen Sein selbst verankerte, wahrte sie sich christliche Dimensionen hinter jenem „reinen Denken", das durch das Cogito ergo sum mit einem Schlage vollständig gegeben schien. Dadurch nun, daß René Descartes seinen Menschen das Siegel des Antlitzes Gottes tragen ließ, leitete er über zum Menschenbild Malebranches, denn für Malebranche ist die Idee des SEINS nichts anderes als eben dieses Siegel. Besonders aber leitete er über zum Pascalschen Menschen, denn in Pascals

[28] *Descartes,* Secondes réponses; ed. Adam-Tannery IX, S 108.

Gedankenwelt vereinigen sich nun die beiden Themen, die wir bisher gesondert verfolgt haben.

Einer der besten Pascal-Kenner schreibt: „Bei Pascal hat die Selbsterkenntnis einen doppelten Zweck, nämlich einen spekulativen: die Selbsterkenntnis dient als Basis für die Erkenntnis des Wahren, das für Pascal mit Gott identisch ist; und jenen praktischen Zweck, den Sokrates mit seiner Methode der inneren Besinnung ausschließlich im Auge hatte[29]." Bei Pascal aber tritt zu der von Sokrates geübten praktischen Anwendung deshalb die spekulative hinzu, weil sich zwischen Sokrates und Pascal die Lehre von der Schöpfung und die aus ihr folgende Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen schiebt. Aber selbst die praktische Anwendung der Selbsterkenntnis unterscheidet sich bei Pascal gründlich von derjenigen, die Sokrates anstrebte. „Erkennet, Hochmütige, was für ein Widerspruch ihr euch selbst seid. Demütige dich, unvermögende Vernunft, schweig still, törichte Natur, begreife: der Mensch übersteigt unendlich den Menschen, und lerne von deinem Herrn deine wirkliche Lage, von der du nichts weißt. Hört auf Gott[30]!" Bei solchen Worten überzeugt man sich schnell, daß zwischen Plotin und Pascal in der Philosophie etwas geschehen sein muß. Dieses Etwas ist die Mystik der Zisterzienser; aus ihr nährt sich die der Viktoriner, und die Forschung wird einmal zweifelsfrei erweisen, daß von ihr sogar eine nirgendwo abreißende Verbindung bis zu Pascal läuft. „Das Wissen von Gott ohne Kenntnis unseres Elends zeugt den Dünkel. Das Wissen unseres Elends ohne Kenntnis von Gott zeugt die Verzweiflung. Das Wissen von Jesus Christus schafft die Mitte, weil wir in ihm sowohl Gott als unser Elend finden[31]." In diesen wenigen Zeilen ist unser Problem, christlich formuliert, mitsamt seiner Antwort zusammengedrängt. Es ist zugleich die Antwort des Mittelalters auf die Weisung des Apollo von Delphi. Das 17. Jhdt. war also sicher auf Jean Louis Guez de Balzacs „Der christliche Sokrates" gut vorbereitet, aber zu diesem Buch hat Balzac eigentlich nur den Titel beigesteuert; geschrieben hat es Pascal.

[29] *Pascal*, Pensées. Brunschvicg, S 345, Anm 2.
[30] AaO S 531; Wasmuth S 201.
[31] AaO S 567; Wasmuth S 235.

Wir sind nunmehr in das Problem der christlichen Philosophie bis zur Mitte vorgedrungen. Als ich, ganz zu Anfang dieses Buches, versuchte, die christliche Philosophie im Sinne ihrer eigenen Vertreter provisorisch zu definieren, zitierte ich das Wort von Bossuet: „Die Weisheit besteht darin, Gott zu erkennen und sich selbst. Unsere Selbsterkenntnis soll uns zur Gotteserkenntnis emporführen[32]." Die Grundlagen für dieses doppelte Wissen sind nun gelegt; es gilt noch, die geheimen Kräfte sichtbar zu machen, aus denen der Mensch handelt und wirkt. Um den Menschen genau zu kennen, muß man seinen Leib und seine Seele studieren. Auch die mittelalterlichen Theologen haben, wie ich vorhin hervorhob, das Studium des Leibes nicht außer acht gelassen, aber diese ihre Ansichten gehören in die Geschichte der Naturwissenschaften, nicht in die Geschichte der Philosophie. Dem Studium der Seele aber haben sie, und zwar weil in ihr die Gottebenbildlichkeit des Menschen ruht, ihre *größte* Aufmerksamkeit zugewandt, und besonders auf diesem Gebiete hat das Christentum befruchtend gewirkt. Wir werden also mit den mittelalterlichen Theologen jetzt noch das letzte Ziel bestimmen müssen, um dessentwillen der Mensch alles tut, was er überhaupt tut, und werden mit ihnen untersuchen, wie sein Handeln auf dieses letzte Ziel zugeschnitten ist. Dabei werden wir die grundlegenden Begriffe Erkenntnis, Freiheit, Liebe, Sittlichkeit umreißen müssen, soweit sie zum Endziel des Menschen, dem Leben in Gemeinschaft mit Gott, in Beziehung stehen.

[32] Vgl 2. Kapitel, S 41.

12. KAPITEL

DINGERKENNTNIS

I. GEFAHR DES IDEALISMUS BEI DEN ÄLTEREN AUGUSTINISTEN.

II. DER REALISMUS BEI THOMAS: AUSGEWOGENHEIT ZWISCHEN VERSTANDES- UND SINNESERKENNTNIS.

III. DER REALISMUS BEI DUNS SCOTUS: DIE NATUR DER DINGE GARANTIERT SICHERE ERKENNTNIS.

IV. CHRISTLICHE BEGRÜNDUNG DES REALISMUS.

Wir sind nunmehr in das Problem der christlichen Philosophie bis zur Mitte vorgedrungen. Als ich, ganz zu Anfang dieses Buches, versuchte, die christliche Philosophie im Sinne ihrer eigenen Vertreter provisorisch zu definieren, zitierte ich das Wort von Bossuet: „Die Weisheit besteht darin, Gott zu erkennen und sich selbst. Unsere Selbsterkenntnis soll uns zur Gotteserkenntnis emporführen[1]." Die Grundlagen für dieses doppelte Wissen sind nun gelegt; es gilt noch, die geheimen Kräfte sichtbar zu machen, aus denen der Mensch handelt und wirkt. Um den Menschen ganz zu kennen, muß man seinen Leib und seine Seele studieren. Auch die mittelalterlichen Theologen haben, wie ich vorhin bemerkte, das Studium des Leibes nicht außer acht gelassen, aber diese ihre Ansichten gehören in [illegible] der Philosophie. Dem Studium der Seele aber haben sie, und zwar weil es für die Gottebenbildlichkeit des Menschen wesentlich ist, [illegible] diesem Gebiet [illegible] werden, also mit den mittelalterlichen Theologen jetzt noch das [illegible] alles tun, [illegible] sehen, wie sein Handeln auf dieses letzte Ziel ausgerichtet ist. Dabei werden wir [illegible] Freiheit, Liebe, Sittlichkeit untersuchen müssen, soweit sie zum Endziel des Menschen, dem Leben in Gemeinschaft mit Gott, in Beziehung stehen.

[1] Vgl. 1. Kapitel, S. [illegible].

Es scheint mir besonders bemerkenswert, daß alle mittelalterlichen Erkenntnistheoretiker — nach unserer heutigen Terminologie — „Realisten" waren. Nach dreihundert und mehr Jahren idealistischer Spekulation haben wir heute in der Neuscholastik wieder einen Realismus vor uns; die Neuscholastik lehnt die von Descartes ausgegebene Methode ab oder bemüht sich doch, wenn sie ihr gelegentlich folgt, die letzten Folgerungen daraus zu vermeiden. Wie mag es kommen, daß eine Meinung, die sich so vielen heutigen Denkern als Evidenz erster Ordnung aufdrängt, Augustin, Thomas und Duns Scotus nie in den Sinn gekommen ist? Wie mag es insonderheit zu erklären sein, daß, obwohl es heute als ausgemacht gilt, daß der Philosoph notwendig vom Denken ausgehen müsse, diese Notwendigkeit doch auch heute von vielen modernen Philosophen bestritten wird und daß zu ihnen samt und sonders jene gehören, die sich bewußt in die mittelalterliche Tradition stellen? Kurz gesagt, warum ist jeder *christliche* Philosoph Realist, wenn nicht seinem Wesen, so doch gewissermaßen seiner Berufung nach? Dies Problem möchte ich hier aufgreifen. Man geht es unter einem seiner wichtigsten Aspekte an, wenn man nachweist, daß der Erkenntnis*gegenstand* in einer christlichen Welt tatsächlich eine realistische Erkenntnistheorie zu tragen vermag.

I. GEFAHR DES IDEALISMUS BEI DEN ÄLTEREN AUGUSTINISTEN

Daß das so sein *muß*, war für die christlichen Philosophen zunächst durch nichts bewiesen; Augustins langes Schwanken zeigt es zur Genüge. Platon, sein großes Vorbild, hielt die Natur der materiellen Dinge nicht für konsistent genug, als daß sie den Gegenstand sicherer Erkenntnis abgeben könnten. Das reine Denken wendet sich nach ihm der Welt der Ideen zu, die Gegenstand sicheren Wissens sind; all das hingegen, was unsere Sinnestätigkeit erfaßt und was ständig zwischen Sein und Nichtsein schwankt, vermag keine höhere Erkenntnis zu begründen als die bloße Meinung. Augustin fühlte sich zur Annahme dieser Erkenntnislehre bewogen, weil er nicht der Unsicherheit der Skeptiker verfallen wollte. Durch Plotin hatte er frühzeitig begriffen, daß reiner Sensualismus unweigerlich mit dem totalen Zweifel endet. Wenn das Reale nichts weiter ist als sinnliche Erscheinung, dann ist, weil die sinnliche Er-

scheinung in ständigem Widerspruche mit sich selbst steht, eine wie auch immer geartete *Sicherheit* nicht mehr möglich. Daher denn seine unerbittlich harte Schlußfolgerung, an der keiner der großen Philosophen des 13. Jhdts. vorbeikam. „Alles, was wir mit den Sinnen erfassen, alles Sinnfällige also, verändert sich ständig und ununterbrochen. Wenn die Haare unseres Hauptes wachsen, wenn der Leib alternd verfällt oder wenn er aufblüht in der Jugend: es ist ein ständiges, nie unterbrochenes Werden. Was aber nicht bleibt, läßt sich nicht erkennen, denn erkennen heißt durch Wissen erfassen. Es läßt sich aber nicht erfassen, was sich ununterbrochen verändert. Von den Sinnen ist also reine Wahrheit nicht zu erwarten[1]." Das „Von den Sinnen keine reine Wahrheit!" klingt als feierliche, wohl zu erwägende Verwarnung weiter, und man hat sich im Mittelalter zunächst um so bereitwilliger an sie gehalten, als viele Philosophen sich ohne Schwierigkeit zu ihr bekennen konnten.

Die Wahrheit ist notwendig und unveränderlich; im Bereiche der sinnfälligen Dinge aber findet sich weder Notwendiges noch Unveränderliches, und deshalb ist aus den Dingen die Wahrheit nicht zu gewinnen. Diese Überzeugung ist ein Gemeinplatz der Augustinisten des 13. Jhdts. Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, Roger Marston und viele andere haben so gelehrt. Allerdings waren sie sich der außerordentlichen Schwierigkeiten ihrer Auffassung durchaus bewußt, und weil sie sich dieser Schwierigkeiten immer *klarer* bewußt wurden, haben sie ihre Theorie schließlich aufgegeben, nachdem man sie durch zahlreiche zusätzliche Hypothesen lange zu halten versucht hatte. Die entscheidende Frage war die, welche Rolle in einer solchen Erkenntnislehre überhaupt noch der Erkenntnis*gegenstand* spielen könne; die mittelalterlichen Denker haben sich bei der Erörterung dieser Frage dem heute sogenannten Idealismus aufs äußerste genähert. Darum ist es lehrreich, sie mit dieser Versuchung ringen zu sehen und zu erfahren, warum sie ihr schließlich doch nicht nachgegeben haben.

Unsere Untersuchung vereinfacht sich, wenn wir das Problem da aufgreifen, wo es in seine kritische Periode eintritt, d. h. bei Matthäus von Aquasparta, einem unmittelbaren Schüler Bonaventuras. Seine Überzeugung, daß die sinnlichen Dinge ob ihrer Unbeständigkeit eine sichere Erkenntnis nicht begründen

[1] *Augustin,* De diversis quaest. 83, qu. 9; PL 40, 13.

können, führt ihn folgerichtig zu der Frage, ob unsere Erkenntnis *überhaupt* an die Existenz ihres Gegenstandes gebunden ist; sein Entscheid ist negativ. Seine ganze Philosophie zwingt ihn zu diesem Schluß. Der Mensch verfügt über sichere Erkenntnisse, anders ausgedrückt, es *gibt* Wissen und Wissenschaft. Dieses Wissen hat aber in der Natur der materiellen Dinge kein Fundament, also ist es nicht an ihre Existenz gebunden. „Dank seinem aktiven Vermögen kann der tätige Verstand mit seinem Lichte das Universale vom Partikularen abstrahieren, die intelligiblen Spezies von den sinnlichen Spezies und die Wesenheiten von den gegenwärtig existierenden Dingen. Das Universale, die intelligiblen Spezies und die Wesenheiten aber sind sicher nicht an ein gegenwärtig existierendes Ding gebunden; im Gegenteil, sie sind indifferent gegen Existenz und Nichtexistenz, sie haben nichts mit Ort und Zeit zu tun, und darum ist für die Erkenntnis, die wir von ihnen haben, Existenz und Nichtexistenz gleichgültig. Wie also der Verstand die Wesenheit eines Dinges durch die intelligiblen Spezies zu erkennen vermag, wenn das Ding existiert, so auch, wenn das Ding nicht existiert." Man wird hier vielleicht einwenden, dann habe der Verstand also das Nichts zum Gegenstande, was widersprüchlich erscheint, aber dadurch gerät Matthäus von Aquasparta nicht aus der Fassung. Er weiß auf diesen Einwurf nicht nur eine, sondern gleich zwei Antworten.

Die erste lautet so: Nimmt man das Wort „nichts" im absoluten Sinne, so ist es freilich ein Widersinn, daß das, was nichts ist, Gegenstand für den Verstand sein könne, aber es ist durchaus kein Widersinn, daß der Verstand das Wesen eines *nichtexistierenden* Dinges zum Gegenstand hat. Im Gegenteil, in gewissem Sinne ist sogar das Sein, verstanden als Existenz, niemals Gegenstand des Verstandes. Dieser trägt die intelligible Spezies einer Wesenheit, des Menschen zum Beispiel, in sich und zieht dann daraus den entsprechenden Begriff, ohne sich den Menschen als existierend oder nichtexistierend vorzustellen. Somit ist also die Wesenheit des Dinges, unabhängig von seiner Existenz, Gegenstand des Verstandes: Nam nec re existente, quidditas ut est in rebus est intellectus objectum. Diese Lösung des Problems ist natürlich möglich, sie ist eine exakte und eine philosophische Antwort auf die gestellte Frage. Trotzdem hat Matthäus von Aquasparta selbst noch Zweifel

und fragt sich, ob sich das Problem überhaupt mit rein philosophischen Prinzipien und ohne Rückgriff auf die Theologie ganz lösen lasse: Iste modus est philosophicus et congruus; non tamen puto quod sufficiat, et fortassis hic deficiunt principia philosophiae et recurrendum ad principia theologica. Hören wir seine Gründe und damit seine zweite Antwort.

Der Hauptgrund ist dieser: Der einzige Gegenstand, den man dem menschlichen Verstande mit philosophischen Mitteln sichern kann, ist der Begriff. Wollen wir also annehmen, unser Erkennen erreiche nur die intelligiblen Spezies oder die aus ihnen gezogenen Begriffe, so heißt das mit anderen Worten, daß unser Erkennen keine Realität erreicht. Unser Erkennen ist dann ein gegenstandsloses, ein leeres Wissen. Im Höchstfalle kann man sagen, der Verstand besitze das Wissen um seine eigenen Begriffe, aber da er sich nicht darum kümmert, ob ihnen auch etwas Reales entspricht, so bleibt seine Erkenntnis ohne Gehalt. Es ist äußerst bemerkenswert, daß Matthäus von Aquasparta schließlich gegen seine eigene Auffassung — unser Wissen sei ein Wissen um die reinen Wesenheiten — eben jene Einwände erhebt, die schon Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre ins Feld geführt hatte: wenn die Ideen der eigentliche Gegenstand unseres Wissens sind, inwiefern ist unser Wissen dann noch eine Erkenntnis der Dinge, da die Dinge doch nicht die Ideen sind[2]? Der einzige, allerdings bedeutende Unterschied gegenüber Aristoteles liegt darin, daß für Matthäus von Aquasparta die Dinge als Gegenstand unseres sicheren Wissens gar nicht mehr in Frage kommen, so daß er gegen den von ihm selbst erhobenen aristotelischen Einwand, wieder auf Platon zurückgreifen muß, d. h. auf den von Anselm und Augustin überarbeiteten Platon.

Was ist der Inhalt unserer Begriffe? Nicht die Existenz, wie wir schon sagten; jedoch auch nicht etwas bloß Mögliches, etwas bloß Erkennbares; vielmehr eine notwendige, unveränderliche und ewige Wahrheit. So sagt es Augustin in seinem De libero arbitrio (II, 8,21). „Alle Dinge, mit denen ich durch die Sinne in Verbindung trete, der Himmel über mir und die Erde hier mitsamt den übrigen Körpern, die ich in ihnen wahrnehme —, wie lange sie noch sein werden, weiß ich nicht. Aber sieben plus drei gibt zehn, nicht nur jetzt, sondern immer; niemals gaben

[2] *Aristoteles,* Metaph. I, 9,991 a, 12.

sieben plus drei nicht zehn und es wird auch niemals so sein, daß sieben plus drei nicht zehn ergeben.“ Mit diesem einen Beispiel ist schon absolut klar, daß es ein notwendiges Wissen gibt und daß es seinen Grund nicht in der Kontingenz des Sinnfälligen haben kann. Wir werden also darauf zurückkommen müssen, daß die Wahrheit der erschaffenen Dinge nur eine Art Ausdruck der unerschaffenen Wahrheit ist. Augustin behauptet und Anselm beweist in seinem Dialog De veritate nachdrücklichst, daß jedes Ding nur in dem Maße wahr ist, wie es seinem göttlichen Urbilde konform ist. Wir wollen die metaphysischen Konsequenzen aus dieser Theorie einmal beiseite lassen — wir werden doch bald darauf zurückkommen müssen — und diese Auffassung hier nur insofern ins Auge fassen, als sie Licht auf unsere Frage wirft. Denn in dieser Theorie hat die menschliche Erkenntnis nun tatsächlich den erforderlichen Gegenstand; es ist nicht der Begriff, insofern er leere Form ist, nicht das sinnfällige Ding, das ob seiner Unbeständigkeit unerfaßbar ist, sondern der Begriff der Wesenheit, *insofern* diese zu ihrem göttlichen Urbild in Beziehung gesetzt ist: quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum[3].

Offenbar eine gut durchdachte Lösung; man fühlt in der Führung der Diskussion die überlegene Hand. Allerdings werden gerade durch die meisterliche Führung auch die schwachen Stellen der Theorie um so deutlicher. Wer mit Platon anfängt, wird, wenn er logisch weiterdenkt, auch mit Platon aufhören müssen. Matthäus von Aquasparta aber denkt absolut logisch, und darum ist sein Wissen immer noch nichts anderes als ein Wissen um die Ideen. Das Resultat seiner Überlegungen ist, daß die göttliche Illumination dem menschlichen Verstande den Gegenstand des Wissens liefern muß, da die sinnfällige Wirklichkeit ihn nicht liefern kann; natürlich nicht die göttliche Illumination allein, aber sie arbeitet mit dem Sinnfälligen in einer Weise zusammen, daß *sie* und nicht das sinnfällige Ding die Beständigkeit und Notwendigkeit beibringt, die für das Wissen erforderlich sind. Man sieht das deutlich, wenn sich Matthäus von Aquasparta fragt, ob die göttlichen Ideen ohne die Gegen-

[3] Die Auffassungen Matthäus' von Aquasparta sind dargestellt nach Quaest. disp. De cognitione qu. 1, Resp. ed. Quar. S 230—233 und S 236 (ad 8).

stände das Wissen hinreichend fundieren können. Er antwortet Ja und muß Ja antworten. Daß auch die Dinge in gewissem Sinne „Ursache" unserer Erkenntnis sind, ist eine einfache Erfahrungstatsache, mehr aber auch nicht; *jene* Ursache aber, die unsere Erkenntnis zu einem echten Wissen macht, ist nicht das Ding, sondern die Idee. Die Ideen aber sind nicht von den Dingen abhängig, vielmehr umgekehrt; also kann der Verstand mit Hilfe der Ideen erkennen, auch wenn die Dinge nicht existieren[4]. Kurz gesagt, die Dinge sind nicht die *notwendige* Ursache unseres Wissens; würde Gott die Spezies der Dinge unserem Verstande direkt einprägen, wie er es bei den Engeln tut, wir würden die Dinge genau so erkennen, wie wir sie jetzt erkennen[5].

In dieser Konsequenz liegt das Geständnis, daß die Philosophie allein von sich aus sicheres Wissen nicht zu fundieren vermag, und weil für Matthäus von Aquasparta die Illuminationstheorie eine wesentlich theologische Lehre ist, so ist seine Erkenntnislehre ein philosophischer Skeptizismus, aus dem er sich nur durch einen Rückgriff auf den Fideismus retten kann. Das heißt also, daß der Glaube allein die Sicherheit unseres Erkennens garantiert und daß die mittelalterliche Philosophie hier den Weg beschreitet, der zum Theologismus Ockhams führt. Die Frage war um so wichtiger, als Matthäus von Aquasparta tatsächlich nicht allein so dachte und mit seiner Meinung überhaupt nicht allein dastehen konnte. Seine Auffassung leitet sich aus einer ganz bestimmten Fragestellung her, die Gemeingut seiner Schule ist und aus der sich seine Theorie mit Notwendigkeit ergibt. Aber es ist höchst interessant zu sehen, daß auch die Augustinisten die ihnen drohende Gefahr fühlen. Olivi möchte der augustinischen Überlieferung treu bleiben, aber sine errore, ohne in Irrtum zu verfallen, und den ersten Irrtum, in den er zu fallen fürchtet, wenn er ihr treu bleibt, formuliert er so: „Was aber unseren Verstand selbst angeht, so muß man sich wohl hüten, ihm die Möglichkeit des wahren und sicheren Urteils zu benehmen, wie es die Akademiker getan haben, und zu behaupten, er habe all sein Wissen um die Dinge von Anfang an und von Natur, wie Platon gesagt hat, der deshalb behauptete, das Lernen sei nichts an-

[4] AaO Contra, 5; S 225/226.
[5] AaO ad 12; S 237.

deres als ein Sichwiedererinnern[6]." Wie aber sollte die mittelalterliche Philosophie aus diesem Dilemma zwischen den allgemein abgelehnten angeborenen Ideen einerseits und dem drohenden Skeptizismus anderseits herausfinden? Es gab nur den einen Weg, daß man den sinnlichen Dingen wieder ihr Recht gab; Thomas und nach ihm Duns Scotus sind diesen Weg gegangen.

II. DER REALISMUS BEI THOMAS: AUSGEWOGENHEIT ZWISCHEN VERSTANDES- UND SINNESERKENNTNIS

Thomas hat sich bei seinem Bemühen, die Schicht der sinnfälligen Dinge zu verfestigen und ihr echte Erkennbarkeit zu sichern, nicht dazu verführen lassen, deshalb nun dem Verstande und dem Denken Abbruch zu tun. Er ist nicht einmal in die Versuchung dazu geraten. Wahrheit im vollen und eigentlichen Sinne gibt es nur im Verstande. Die Wahrheit liegt nämlich in der Angleichung von Ding und Verstand. Bei diesem Inbeziehungtreten aber wird der Verstand dem Dinge angeglichen, im *Verstand* liegt diese Angleichung, im Verstand also findet sich die Wahrheit: Ergo nec veritas nisi in intellectu. Zweierlei jedoch bleibt zu betonen, will man die thomasische Sicht des Problems verstehen: einmal, daß die Angleichung des Verstandes an den Gegenstand eine *reale* Angleichung ist, zweitens, daß die Dinge, nach denen sich der Verstand formt, selbst wieder einem anderen Verstande konform sind. Prüfen wir nacheinander beide Punkte, ohne sie ist der christliche Aspekt des Problems nicht zu verstehen.

Die Wahrheit liegt tatsächlich wesentlich im Verstande, der da behauptet, daß die Dinge sind oder nicht sind, oder urteilt, daß sie so und nicht anders sind. Der heute geläufigste Einwand gegen diese Theorie geht dahin, daß diese „Abbild-Theorie" einer ernsten Kritik nicht standhalte; der Verstand vermöge nämlich das Ding, wie es wirklich existiert und das er gar nicht erreicht, nicht zu vergleichen mit dem Dinge, wie er es sich vorstellt und wie er es also kennt. Aber wenn der moderne Idealismus dem mittelalterlichen Realismus nichts Schlimmeres vorzuwerfen hat, dann — ich wage die Behauptung — weiß er offenbar gar nicht mehr, was wirklicher Realismus eigentlich ist. Seit Descartes ist es zur Gewohnheit geworden, vom Denken zum Sein vorzustoßen, und diese Gewohnheit ist wahrscheinlich

[6] *P. J. Olivi*, In II Sent., Appendix qu. II; ed. B. Jansen Quar. 1926, III, S 505. Man beachte S 502, art. 6, Praeterea, nullum fallibile, wo Olivi die augustinistische Auffassung ausgezeichnet zusammenfaßt.

der Grund, warum man die adaequatio rei et intellectus, die Angleichung von Ding und Verstand, so versteht, als solle unsere Vorstellung eines Dinges verglichen werden mit dem „Ding an sich“, dieser merkwürdigen Gedankenkonstruktion der Moderne. Es ist natürlich leicht, die vielen Widersprüche anzuprangern, in die sich eine Erkenntnistheorie verstrickt, die sich auf diesen Weg begibt, aber man sollte billigerweise dabei sagen — denn faktisch ist es so —, daß die klassische Philosophie des Mittelalters sich nie auf diesen Weg begeben hat. Die Wahrheit, von der sie spricht, ist natürlich die Wahrheit des Urteils, aber das Urteil ist nur deshalb dem Dinge konform, weil der Verstand, der es formuliert, zuerst selbst dem Sein des Dinges konform geworden ist. Es ist geradezu sein *Wesen*, daß er auf geistige Art alles „werden“ kann. Er kann nur darum behaupten, ein Ding existiere und es sei dies und nicht jenes, weil der geistige Gehalt des Dinges sein eigen geworden ist. Natürlich finden wir unsere *Urteile* nicht in den Dingen vor und darum können sie falsch sein, aber wir finden in den Dingen wenigstens den Inhalt unserer *Begriffe* vor. Der Begriff aber vergegenwärtigt uns unter normalen Bedingungen die erfaßte Wirklichkeit immer so, wie sie ist, weil der Verstand sie überhaupt nicht reproduzieren *könnte*, wäre er nicht selbst das Ding geworden, das der Begriff ausdrückt und nach dessen Wesen sich das Urteil immer zu richten hat. Kurz, die im Urteil fixierte Angleichung zwischen dem Dinge und dem Verstande setzt immer eine vorgängige Angleichung zwischen Begriff und Ding voraus, die ihrerseits fundiert ist in einer *realen* Angleichung des Verstandes an den ihn formenden Gegenstand. In dem ursprünglichen ontologischen Aufeinanderbezogensein von Verstand und Gegenstand und in ihrer realen Angleichung liegt also, wenn nicht die Wahrheit in ihrer vollendeten Form, die erst mit dem Urteil auftritt, so doch wenigstens die Wurzel jener Übereinstimmung, die das Urteil dann ins Bewußtsein hebt und in ausdrücklicher Formulierung ausspricht.

Das Wort Wahrheit hat demnach in der Philosophie des hl. Thomas drei verschiedene, wenn auch eng verwandte Bedeutungen, eine eigentliche, absolute, und zwei relative. In einer ersten relativen Bedeutung meint das Wort „wahr“ jene fundamentale Bedingung, ohne die keine Wahrheit möglich ist:

das Seiende. Denn es kann keine Wahrheit geben ohne eine Wirklichkeit, von der die Wahrheit ausgesagt werden kann, wenn diese Wirklichkeit mit einem Verstande in Kontakt tritt. In diesem Sinne trifft also das Wort Augustins zu, wahr sei das, was ist: Verum est id quod est. — Nach einer eigentlichen Bedeutung des Wortes „wahr“ sodann besteht die Wahrheit formell in der ontologischen Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstand, d. h. in der faktisch zwischen ihnen entstehenden Konformität, wie sie z. B. zwischen dem Auge und der von ihm wahrgenommenen Farbe entsteht. Diesen Sachverhalt meint die klassische Definition von Isaak Israeli: veritas est adaequatio rei et intellectus, die Wahrheit ist die Angleichung von Ding und Verstand, oder auch die Anselms, die Thomas ebenfalls übernimmt: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis, die Wahrheit ist die nur geistig erfaßbare Rechtheit; denn die Rechtheit des Denkens, das da begreift, daß das Seiende ist und das Nichtseiende nicht ist, ist nichts anderes als eine faktische Angleichung von Verstand und Ding. — Drittens gibt es noch die logische Wahrheit des Urteils, die einfach die Folge der ontologischen Wahrheit ist: Et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem. Die Erkenntnis ist die Offenbarung und Kundgabe der schon verwirklichten Übereinstimmung zwischen Verstand und Sein. Die Erkenntnis entspringt, erfließt buchstäblich aus der Wahrheit wie die Wirkung aus der Ursache, und weil so die Erkenntnis in eine reale Beziehung eingebettet ist, wird die Frage sinnlos, *wie* sie denn die Wirklichkeit erreiche[7].

Hier ist einerseits ersichtlich, daß die modernen Kritiker nicht einmal ahnen, wo und wie tief die Kluft ist, die sie von den Scholastikern trennt, anderseits aber gewahrt man auch — und damit kommen wir zum zweiten Grundgedanken der thomasischen Erkenntnislehre —, von welch dringlicher Notwendigkeit das mittelalterliche Denken getrieben war, die verstandesmäßige Erkennbarkeit der sinnfälligen Welt hochzuhalten. Die Wahrheit ist eigentlich im menschlichen *Verstande*, aber in gewissem Sinne muß sie auch in den *Dingen* sein, obwohl sie dort nur in Beziehung zu einem Verstande sein kann. Nun ist sie

[7] *Thomas*, Quaest. disp. de veritate I, 1 et 2. Zu der ganzen Frage vgl. *J. Pieper*, Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von A. Münster 1931.

in den Dingen aber zunächst einmal in Beziehung zum göttlichen Verstande. Diese entscheidenden Gedanken stehen schon in Anselms De veritate. Faßt man den *Menschen* ins Auge, dann ist die Wahrheit hauptsächlich im menschlichen Verstande, aber *absolut* gesprochen ist sie im göttlichen Verstande. Es gibt also nur eine einzige Wahrheit in allen Dingen, in dem Sinne nämlich, daß die Wahrheit des göttlichen Verstandes eine einzige ist und daß sich von ihr die vielfältigen Wahrheiten der Einzeldinge herleiten; aber trotzdem gibt es auch eine jedem Dinge eigentümliche Wahrheit, die ihm genau so zugehört, wie sein Wesen. Gott gab diese Wahrheit jedem einzelnen Ding mit, und darum ist sie von dem Ding nicht abzutrennen, denn die Dinge subsistieren überhaupt nur, weil der göttliche Verstand sie in das Sein erschafft. Aus dem Schöpfungsakt Gottes, der die Dinge hervorbringt, erhalten sie zugleich auch eine ihnen innewohnende Wahrheit: die Wahrheit ihres Wesens, dem sich der Verstand konform macht, oder auch die Wahrheit des Verstandes, der sich das Wesen konform macht[8]. Jedenfalls gäbe es keine Verstandeserkenntnis, wenn der sinnliche Erkenntnisgegenstand nicht eine ihm eigentümliche Erkennbarkeit hätte.

Legt man Thomas also die von Matthäus von Aquasparta aufgeworfene Frage vor, so ist seine Antwort ohne weiteres klar. Gäbe es noch eine *Wahrheit*, wenn es keine *Dinge* mehr gäbe? Ja, die Wahrheit des göttlichen Verstandes bliebe bestehen, aber die relative Wahrheit der Dinge würde mit den Dingen oder mit dem menschlichen Verstande, der allein imstande ist, sie zu erfassen, verschwinden. Es ist das die notwendige Konsequenz aus der christlichen Schöpfungslehre, denn entweder ist das Ergebnis des Schöpfungsaktes gleich Null, und dann gibt es keine erkennbaren Dinge mit eigenem Sein und eigener formaler Wahrheit, oder das Ergebnis des Schöpfungsaktes ist positiv, und dann müssen die Dinge wirkliche Dinge und die ihnen eigene Wahrheit eine wirkliche Wahrheit sein. In einer christlichen Philosophie, die ihre eigenen Prinzipien voll erfaßt, gibt es eine Schicht von Wahrheiten, die ihrer Exi-

[8] Der grundlegende Text ist Anselm, De veritate 13; PL 158, 484—486. Die Augustinisten werten diesen Text dahin aus, daß es ohne die göttliche Wahrheit, die einzig ist, keine partikuläre Wahrheit in den Dingen gibt. Vgl z. B. *R. Grosseteste,* De unica forma omnium; ed. L. Baur, S 106—111, und De veritate S 130—143.

stenz nach kontingent, ihrem Wesen nach aber ebenso konstant sind, wie das Wesen der Dinge, in denen sie ruhen: Nulla res est suum esse, et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est[9]. An dieser für die christliche Philosophie charakteristischen erschaffenen Wahrheit nehmen also die sinnfälligen Dinge und die diese Dinge erfassende Wahrnehmung mit vollem Rechte teil. Die augustinische Zurückhaltung gegenüber der Sinnestätigkeit wird nur insofern anerkannt, als die Sinne wegen ihrer Gebundenheit an körperliche Organe nicht reflexiv ihrer eigenen Akte voll bewußt werden können, was erforderlich wäre, wenn man hier von einem „Erkanntwerden" der Akte reden wollte. Es gibt zwar einen Ansatz dieses reflexiven Bewußtwerdens — das Tier empfindet, daß es empfindet —, aber dies Bewußtwerden ist nicht voll entwickelt, denn das Tier *weiß* nicht, was empfinden ist. Wenn deshalb die Wahrheit im Sinnfälligen auch nicht voll entwickelt ist, so bleibt doch bestehen, daß mit dem Sinnfälligen ein festes Fundament der Wahrheit gegeben ist: Veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est[10]. Aus der Tatsache, daß die Sinne die Wahrheit nicht erkennen, darf man nicht schließen, daß das, was sie erkennen, nicht wahr sei; im Gegenteil, der Verstand braucht sich mit den sinnlichen Gegebenheiten nur gebührend zu beschäftigen, um die Wahrheit aus ihnen zu gewinnen.

III. DER REALISMUS BEI DUNS SCOTUS: DIE NATUR DER DINGE GARANTIERT SICHERE ERKENNTNIS

Die Vertreter der Franziskanerschule haben die zwingende Logik in den Erörterungen des hl. Thomas sofort erkannt und daraufhin seine Theorie aus ihren eigenen Prinzipien nachentwickelt; ich muß gestehen, daß mir die Größe und die Lebenskraft der Franziskanerschule nirgends klarer aufgegangen ist als an diesem Beispiel. Vor langen Jahren beglückwünschte mich einer meiner Freunde, ein Soziologe, zu der Idee, die mittelalterlichen Philosophien zu Gruppen zusammenzufassen und als kollektive Wirklichkeiten zu behandeln. Man darf aber nicht vergessen, daß sich die Gruppen jeweils um ein *Individuum* zusammengeschlossen haben; in unserem Falle ist das besonders leicht festzustellen. Auf Grund der gesamten franziskanischen Tradition hätte Duns Scotus Thomas den Kampf ansagen und an dem Mißtrauen, das die Augustinisten seines

[9] *Thomas*, Quaest. disp. de veritate I, 4, ad 3 et 4.
[10] AaO I, 9, Resp.

Ordens gegen die Ordnung der sinnfälligen Dinge von jeher genährt hatten, festhalten müssen; doch weil er diese Einstellung für philosophisch unhaltbar ansah, hat er sie rundweg aufgegeben und statt dessen auf neue Weise gerettet, was die Erkenntnislehre Augustins an Wahrheit enthielt. Auch Duns Scotus hat angestrengt über das Problem nachgedacht, das die Neunte der „Dreiundachtzig verschiedenen Fragen" Augustins aufwirft. Er kannte auch alle anderen zwar klassisch gewordenen, aber zu seiner Zeit schon lange leergedroschenen Augustin-Texte, die man um jenen ersten Text zu gruppieren pflegte, aber dieser ganze Wust von Augustin-Zitaten wird ihm aufgewogen durch ein einziges Wort des hl. Paulus: „Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; das an Gott Unsichtbare wird in den Geschöpfen erkannt (Röm 1,20)." Nach Augustins eigenen Worten sind diese invisibilia Dei die göttlichen Ideen. „Die Ideen erkennt man demnach von den Geschöpfen aus, also muß es auch *vor* der Schau dieser Ideen eine *sichere Erkenntnis der Geschöpfe* geben[11]." Duns Scotus stellt damit die augustinische Problemstellung genau auf den Kopf und macht sich anheischig, die Sinneserkenntnis als gültig zu erweisen; er hat sich mit Ernst und Eifer seiner Aufgabe unterzogen.

Das ist um so bemerkenswerter, als in der gesamten scotischen Erkenntnislehre die Tendenz spürbar ist, möglichst die Unabhängigkeit des Verstandes vom Bereich des Sinnlichen zu festigen. Von da empfängt sie sogar ihr besonderes Gepräge gegenüber der Erkenntnislehre des hl. Thomas. Unter all den Korrekturen, die Duns Scotus an Augustins Erkenntnislehre vornimmt, bleibt doch die augustinische Grundhaltung bestehen: die Sinneserkenntnis ist für ihn immer nur eine „occasio", ein Anlaß für die Verstandeserkenntnis. Trotzdem, im gleichen Augenblicke, wo er so die Bedeutung der Sinneserkenntnis einschränkt, hält er es doch für unbedingt erforderlich, ihre Gültigkeit zu garantieren. An dem ihr zustehenden Platze in der Erkenntnislehre muß sie unanfechtbar sein. Wozu diese Sorge? Duns Scotus hat sehr wohl gesehen, daß die Neue Akademie die legitime Tochter der Alten ist; Platons transzendentaler Idealismus geht Hand in Hand mit einem totalen Skeptizismus

[11] *Duns Scotus,* I Ox.-Garcia 3,4,2; I, S 358, Nr 399.

gegenüber der Körperwelt, und diesen Skeptizismus kann Duns Scotus nicht gelten lassen, weil er Christ ist. Er weiß sich in einer Welt erschaffener Substanzen, er ist darauf angewiesen, sie zu erkennen und von ihnen aus die Ideen zu erkennen; er kann es sich nicht erlauben, sich in der Welt der Ideen einzurichten, um dann das Wissen um die erschaffenen Substanzen gemächlich zu verachten. Von Aristoteles belehrt, sieht er hinter Augustins Mißtrauen gegen die sinnfällige Welt nicht nur Platon, sondern Heraklit. Denn eigentlich hat niemand anders als Heraklit den Obersatz zu dem entscheidenden platonischen Syllogismus geliefert, und dieser Obersatz, daß nämlich das Sinnfällige sich ständig wandelt, ist falsch: Antecedens huius rationis, scilicet quod sensibilia continue mutantur, falsum est; haec enim est opinio, quae imponitur Heraclito.

Dieser Widerstand gegen die platonische Entwertung des Sinnfälligen zwang Duns Scotus ganz von selbst auch zu einer Kritik an Augustins *Illuminations*theorie. Sie baut auf morschem Fundament: das ist sein Hauptargument. Wenn der sinnliche Anteil der Erkenntnis von Natur aus nicht mit echtem Wissen zu erfassen ist, dann kann auch die göttliche Illumination unserer Erkenntnis des Sinnfälligen nicht eine Konstanz verleihen, die ihr wesensfremd ist. Entweder verliert sich das göttliche Licht im Sinnlichen und fällt dessen Vergänglichkeit anheim, womit nichts gewonnen wäre, oder es gestaltet das Sinnliche so um, daß unser Wissen nicht mehr ein Wissen vom wahren Wesen seines Gegenstandes ist, womit wir dann in den Irrtum zurückfielen, den Aristoteles an Platon rügt. Die Schwierigkeit ist also nur so zu meistern, daß wir eine experimentell fundierte *empirische Sicherheit* gelten lassen. Freilich garantiert uns die erfahrungsmäßige induktive Kenntnis der Naturgesetze keine absolut sicheren Ergebnisse, d. h. es liegt kein logischer Widerspruch in der Annahme, daß sich die Dinge anders verhalten können als sie sich verhalten. Aber unsere Erkenntnis ihrer Gesetze ist darum nicht weniger sicher und irrtumsfrei, denn sie ist garantiert durch die Konstanz und Notwendigkeit der *Natur* der Dinge. Der entscheidende Grundsatz, der die Gültigkeit des Erfahrungswissens verbürgt, lautet: Was in kraft einer unfreien Ursache regelmäßig geschieht, ist eine *natürliche* Wirkung dieser Ursache. Eine natürliche Wirkung, d. h. keine zufällige, sondern eine notwendige; auch das aus der Er-

fahrung gewonnene Wissen um die Natur eines Dinges ist also eine Art notwendigen Wissens[12].

Man kann die Auffassung des Duns Scotus in dieser wichtigen Frage dahin zusammenfassen, daß er sich Heraklit entgegenstemmt: die *Dinge* vergehen, ihre *Natur* vergeht nicht. Es ist also kein Zufall und auch nicht etwa ein willkürliches Spiel der Geschichte, daß das 13. Jhdt. einen Roger Bacon erlebt und das 14. Jhdt. schon die ersten Ansätze der positiven Naturwissenschaften gesehen hat. Indessen wäre es ein Irrtum, wollte man den Menschen des Mittelalters die Liebe zur Wissenschaft um der Wissenschaft willen unterschieben, oder, wie man heute gern sagt, die Liebe zur wertfreien bzw. tendenzlosen Wissenschaft. An praktisch-technischen Zwecken zwar war ihre Wissenschaft genau so wenig interessiert, wie es die unsere nur sein kann, und oft genug noch weniger; aber das Wissen um die Dinge war für sie deshalb doch niemals *Selbst*zweck. Sie interessieren sich für die Natur, weil sie Christen sind, und sie studieren die Natur auch als Christen; sie lieben sie als Gottes Werk. Daher jene, man möchte sagen, religiöse Zärtlichkeit, mit der sie die Wunder der Natur aufzählen[13], und daher auch ihr eifersüchtiges philosophisches Bemühen um die Erkennbarkeit der Natur.

IV. CHRISTLICHE BEGRÜNDUNG DES REALISMUS

Wenn so der mittelalterliche Realismus auch der Erbe des griechischen geworden ist, so waren doch seine Beweggründe ganz andere als jene, die in der aristotelischen Philosophie lebendig sind, und eben von seinen Beweggründen her empfängt der mittelalterliche Realismus sein besonderes Gepräge. Aristoteles versagte sich dem platonischen Idealismus, weil das Reich des Menschen von dieser *Welt* ist und weil uns vor allem ein sicheres Wissen um diese unsere Welt, in der wir leben, not tut. Die Christen versagten sich mehr und mehr dem platonischen Idealismus, weil, wenn Gottes Reich auch nicht von dieser Welt ist, diese Welt doch die notwendige *Basis* ist für den, der in Gottes Reich gelangen will. Wer die Welt in ein Gewoge unbeständiger Erscheinungen auflöst, nimmt uns das verläßlichste Mittel, das uns zur Kenntnis Gottes verhelfen könnte. Wenn die Schöpfung unerkennbar ist, *was* werden wir dann je von ihrem Schöpfer wissen? Oder vielmehr: *wie* sollen

[12] AaO 3,4,2,9; I, S 367/368, Nr 408.
[13] So z. B. *Bonaventura*, Itinerarium I, 14; V, 299.

wir uns den Schöpfer vorstellen, wenn die Schöpfung nichts anderes ist als die ewig fließende Welt Heraklits? Es ist umgekehrt: weil alles Zahl, Gewicht und Maß ist, erstrahlt Gottes Weisheit in der Natur. Weil sie fruchtbar ist, kann Gottes Schöpfermacht sich bezeugen. Weil die Dinge Seiendes sind und nicht ein Quasi-Nichts, wissen wir, daß Gott der SEIENDE ist. So bestätigt die Betrachtung der Welt, was die Offenbarung von Gott lehrt. „Die Geschöpfe dieser sinnfälligen Welt deuten auf die unsichtbaren Attribute Gottes (invisibilia Dei), weil Gott der Ursprung, das Urbild und das Ziel jeden Geschöpfes ist und weil jede Wirkung ihre Ursache verrät, jedes Bild sein Urbild, jeder Weg das Ziel, zu dem er führt[14]." Fehlt uns die Kenntnis der Wirkung, des Bildes, des Weges, so wissen wir nichts mehr von der Ursache, vom Urbilde, vom Ziele. Der philosophische Realismus des Mittelalters wird von christlichen Beweggründen getrieben, und einen Realismus wird es geben, solange das Christentum seinen Einfluß geltend machen kann.

Trotzdem spricht man häufig von einem christlichen Idealismus; das Wort hat tatsächlich einen Sinn, allerdings handelt es sich dann um ein vom mittelalterlichen katholischen Christentum sehr verschiedenes Christentum. Der Protestantismus, der in seiner Theologie den Menschen lehrt, sein Interesse nicht an eine unheilbar verdorbene Natur zu verschwenden, gerät in der Philosophie notwendig in den Idealismus. Für den echten Lutheraner engt sich das Weltgeschehen ein auf sein inneres Ringen um das individuelle Heil. Gott in der Natur zu suchen, erübrigt sich für ihn, er weiß ihn in seiner Seele am Werke, und das genügt. Der mittelalterliche katholische Christ hat wahrhaftig auch gewußt, daß die Natur mit der Sünde im Kampfe liegt und der Gnade dringend bedarf, aber er hat doch immer wieder betont, daß die materielle Welt für den *Menschen* gemacht ist und der Mensch für *Gott*. Diese stark anthropozentrische und geozentrische Grundhaltung hat man ihm oft genug zum Vorwurf gemacht, was immerhin das Gute hat, daß man ihm nicht vorwerfen kann, er habe den subjektiv-menschlichen Standpunkt bei der Betrachtung der Welt vernachlässigt. Trotzdem hat sich das Mittelalter, zutiefst gesehen, stets vor *jenem* Anthropozentrismus gehütet, in dem sich der Idealismus der *heutigen* Denker gefällt.

[14] AaO II, 12; V, 302/303.

Es ist das eines der merkwürdigsten Schauspiele der Geschichte; der erste Akt beginnt mit Descartes, und er ist heute noch nicht ausgespielt. Die christlichen Philosophen durften mit Recht der Überzeugung sein, die Natur sei für den Menschen geschaffen, und, so verstanden, ist der Mensch der Mittelpunkt der mittelalterlichen Welt. Aber sie wußten trotzdem auch, daß die Welt, weil von Gott erschaffen, ein eigenes Dasein hat, das der Mensch erkennen kann, das er allerdings nicht *erschaffen* zu wollen sich anmaßen darf[15]. Gesichert durch die Wirkkraft des göttlichen Schöpfungsaktes ist die Natur der Dinge für das Denken immer eine gesonderte, fest umrissene Wirklichkeit, die als solche und in sich vom Denken ergriffen werden soll, damit es sich ihrer bemächtige und sie in sich aufnehme. Wenn Kant von einer Kopernikanischen Umwälzung sprach, als er an die Stelle des dogmatischen Realismus des Mittelalters — wie er ihn verstand — den kritischen Idealismus setzte, dann mußte sich notwendig das Gegenteil einer solchen Revolution herausstellen[16]. Die Sonne, die Kant zum Mittelpunkt der Welt macht, ist der Mensch; darum ist seine Revolution genau das Gegenteil der Kopernikanischen und verführt uns zu einem neuen Anthropozentrismus, der auf seine Art genau so radikal ist wie der, den man dem Mittelalter zur Last legt. Der mittelalterliche Mensch glaubte sich nur örtlich im Mittelpunkte der Welt; die geschöpfliche Welt, für die er der Zweck war und die sich in ihm als in einem Mikrokosmos wiederholte, war und blieb für ihn *Außen*welt, der er sich unterwerfen mußte, wollte er ihr Wesen ergründen. Der moderne Mensch im Banne des Kantischen Idealismus glaubt hingegen, die Natur sei das, was die Gesetze seines Geistes aus ihr machen. Die Dinge verlieren die Unabhängigkeit, die sie als Geschöpfe Gottes besaßen und gravitieren jetzt um den menschlichen Geist und gehorchen seinen Gesetzen. Man kann sich nach all dem nicht wundern, daß die „Kritik" in zunehmendem Maße alle und jede Metaphysik unmöglich gemacht hat. Denn will man über die Physik hinaus, dann muß es erst eine Physik *geben*; will man über der

[15] Das Neue bei Kant besteht gewissermaßen darin, daß er dem menschlichen Denken die Funktion überträgt, Erkennbarkeit in der Welt zu erschaffen, welche Funktion das Mittelalter Gott allein vorbehielt. Vgl *Thomas,* Quaest. disp. de potentia VII, 10, ad 5, und Quaest. disp. de veritate I, 2, Resp.

[16] *Kant,* Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Natur noch einen geistigen Überbau, dann muß erst eine Natur *da* sein. Sobald die Welt eintrocknet zu Gesetzen des Geistes, hat der neue Schöpfer nichts mehr in der Hand, womit er die Welt *über* sich erschließen könnte. Macht sich der Mensch zum *Gesetzgeber* einer aus seinem eigenen Geiste entsprungenen Welt, so macht er sich auch zum *Gefangenen* dieser seiner Welt und wird ihr nicht mehr entrinnen.

Es ist tatsächlich wahr: wenn man die Geisteshaltung der Kantischen „Reform" studiert, begreift man am besten die Geisteshaltung, die er zu überwinden gedenkt; denn eigentlich bekämpft Kant den mittelalterlichen Realismus, wenn er die Schulphilosophie bekämpft, die sich aus ihm nährt. Die „Kritik" eröffnet nach ihm eine neue Epoche, „da sie in Wahrheit das Ende und die naturgemäße Grenze unendlichen Irrtums ist, cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus[17]". Nur scheint Kant nicht geahnt zu haben, daß man den mittelalterlichen Realismus nur dann aus dem Geiste ausrotten kann, wenn man jene christliche Geisteshaltung mitausrottet, aus der er gewachsen ist und die sein Wachstum regelte. Aus der Genesis wußten die mittelalterlichen Denker, daß die Welt Gottes-, nicht Menschenwerk ist, und aus dem Evangelium wußten sie, daß des Menschen Ziel nicht die Welt, sondern Gott ist. Der kritische Idealismus kehrt diese überkommene Fragestellung um und macht dadurch eine Beantwortung der Frage unmöglich. Wenn unser Denken die Bedingung des Seins ist, werde ich mit unserem Denken unsere eigenen Grenzen niemals durchbrechen, und unsere Fähigkeit, das Unendliche geistig zu erfassen, wird niemals befriedigt werden. Selbst wenn unser Denken, wie Kant will, nur die apriorischen Bedingungen der Erfahrung festlegt, gibt es zwischen uns und Gott immer das Gitter der Begriffskategorien, das uns im jetzigen Leben die Kenntnis seines Daseins und später die beseligende Anschauung seiner Vollkommenheit versperrt. Es mag schließlich dem einzelnen unbenommen bleiben, wenn er unbedingt den Menschen gänzlich umkonstruieren und ihm eine Erkenntnis zudiktieren will, die zu seinem Wesen einfach nicht paßt; aber eben dies Verfahren, so haben die christlichen Philosophen gemeint, stehe einem *Philosophen* schlecht an und er habe es darum unbedingt

[17] *Fr. Bacon*, Instauratio magna, Praef.; dient Kant als Motto zu seiner Kritik der reinen Vernunft.

zu unterlassen. Der Mensch ist nun einmal ein Pilger und ist naturnotwendig zu einem Ziele unterwegs. Es mag noch so hoch über ihm stehen, Natur und Wesen des Menschen machen es ihm nicht *prinzipiell* unmöglich, das Ziel zu erreichen: seine Verstandestätigkeit muß ihn auf sein Ziel vorbereiten. Der Geist des Menschen erschließt sich gelehrig den Dingen, sie erfüllen ihn zwar, aber sie füllen ihn nicht aus, er läßt sich von ihnen zum SEIENDEN emporführen und macht sich so bereit, den einzigen Gegenstand entgegenzunehmen, der ihn ganz auszufüllen vermag. — In welchem Verhältnis der Geist zu diesem Gegenstande steht und in welchem Sinne dieser ihm überhaupt faßbar ist, bleibt uns nun noch zu untersuchen.

13. KAPITEL

DER VERSTAND UND SEIN OBJEKT

I. DAS NATÜRLICHE OBJEKT IST NICHT GOTT.

1. Erkenntnistheoretische Begründung bei Thomas.
2. Metaphysische Begründung bei Duns Scotus.

II. DAS NATÜRLICHE FUNDAMENT DER BESELIGENDEN SCHAU GOTTES.

1. Bei Thomas.
2. Bei Duns Scotus.

zu überschauen. Der Mensch ist nun einmal ein Pilger und ist naturnotwendig zu einem Ziele unterwegs. Es mag noch so hoch über den andern Natur und Wesen der Menschen stehen: es ist ihm nicht prinzipiell verunmöglicht, das Ziel zu erreichen; seine Vernunftbedürftigkeit treibt ihn auf sein Ziel voranzuschreiten. Der Geist des Menschen erschließt sich zunächst den Dingen, sie erfüllen ihn zwar, aber sie befriedigen ihn nicht aus, er läßt sich von ihnen zum SEIENDEN emporführen und macht sich so bereit, den einzigen Gegenstand entgegenzunehmen, der ihn ganz zu erfüllen vermag. — In welchem Verhältnis der Geist zu diesem Gegenstande steht und in welchem Sinne dieser ihm überhaupt faßbar ist, bleibt uns nun noch zu untersuchen.

Mit der Frage nach dem Objekt der menschlichen Erkenntnis sind zwei verschiedene und doch eng zusammenhängende Probleme aufgeworfen. Das erste betrifft das *natürliche* Objekt der Erkenntnis; es geht darum, welche Klasse von Dingen für unseren Verstand, so wie er ist, unmittelbar und an sich erreichbar ist. Das zweite Problem betrifft das *adäquate* Objekt der Erkenntnis; es geht darum, ob die für uns natürlicherweise erkennbaren Dinge von sich aus genügen, unseren Verstand ganz auszufüllen. Zwei große Metaphysiker haben uns eine Lösung des Problems geschenkt; sie arbeiten zwar nach zwei verschiedenen Methoden, aber im selben Geiste: Thomas von Aquin und Duns Scotus. Es ist für den Fortschritt unserer Untersuchung außerordentlich wichtig, ihre Lösungen in ihrer Übereinstimmung sowohl wie in ihrer Verschiedenheit näher zu betrachten.

I. DAS NATÜRLICHE OBJEKT IST NICHT GOTT

Auf den ersten Blick sollte man meinen, wenn ein Philosoph die Gotteserkenntnis des Menschen sichern wolle, geschähe es am einfachsten dadurch, daß er Gott als den natürlichen Gegenstand unseres Verstandes statuiere. Bisweilen werden die christlichen Philosophen auch dahin verstanden, und dann verschreit man sie nicht mehr nur als Theologen, sondern als Mystiker. Aber nichts ist so falsch wie das. Die mittelalterlichen Philosophen erheben selbst gern einer gegen den anderen den Vorwurf, er mache Gott zum natürlichen Objekt unserer Erkenntnis; eben weil diese Gefahr in ihren Augen so groß ist, gefällt sich jeder von ihnen in dem Gedanken, er habe noch besser als sein Kollege über sie obsiegt. Bonaventura erhebt den Vorwurf gegen Grosseteste, Duns Scotus gegen Heinrich von Gent, und mehr als ein Thomist erhebt ihn heute noch gegen Duns Scotus. Man täusche sich nicht! Mit dieser Frage fällt die Entscheidung über den Wert jeder christlichen Erkenntnislehre, und es verlohnt sich, sie gründlich zu untersuchen.

1. Erkenntnistheoretische Begründung bei Thomas

Wie bei anderen Problemen gerieten die christlichen Denker auch hier in starke Versuchung, an der Stelle des geringsten Widerstandes einzusetzen und also bei Platon die Grundgedanken für eine Lösung zu suchen. *Thomas* ist der Versuchung nicht erlegen. Er teilt durchaus nicht Platons Auffassung,

der eigentümliche und natürliche Gegenstand unseres Verstandes sei die intelligible Idee, zu der wir uns mühsam und unter Abwendung von den sinnfälligen Dingen aufschwingen müssen. Er hält sich vielmehr an Aristoteles und an die Erfahrung; er ist überzeugt, daß wir in diesem Leben ohne Wahrnehmungen keine Begriffe bilden und nicht einmal auf diese Begriffe zurückgreifen können ohne Zuhilfenahme jener Vorstellungen, die die Wahrnehmungen im sinnlichen Gedächtnis hinterlassen haben. Es obwaltet ein natürliches Verhältnis, ein wesentliches Zueinander zwischen dem menschlichen Verstande und der Natur der materiellen Dinge. Mag es also auch, wie Platon will, rein intelligible Ideen geben, die Tatsache allein, daß sie sich von Natur aus von unseren Sinnen nicht erfassen lassen, verbietet es, sie als das natürliche Objekt unseres Verstandes anzusprechen. Fallen aber die platonischen Ideen nicht in den Bereich der normalen Betätigung der menschlichen Erkenntnis, dann auch nicht all die übrigen Objekte, die ihnen gleichgeartet sind, d. h. alle über die Sinneserfahrung hinausliegenden Objekte.

Darum hält Thomas es erstens für unmöglich, im Gegensatz zu anderen Philosophen, daß die vom Sinnfälligen abstrahierten Begriffe uns zur besonderen und eigentümlichen Erkenntnis einer rein intelligiblen Substanz verhelfen könnten. Das rein Intelligible ist nämlich von durchaus anderer Natur als die sinnfälligen Wesenheiten; man mag also die sinnlichen Wahrnehmungen abstrahieren, klären und reinigen so viel wie man will, niemals wird das uns sinnfällig Gegebene das rein Intelligible darstellen können. Natürlich ist die durch Abstraktion gewonnene Erkenntnis des rein Intelligiblen außerordentlich wichtig, aber deshalb ist sie noch lange nicht die besondere und eigentümliche Erkenntnis des Intelligiblen als solchen. Was aber von unsinnlichen Objekten wie den reinen Geistern gilt, gilt noch viel mehr von Gott. Denn die reinen Geister unterscheiden sich von uns nur durch ihre Immaterialität. Sie sind andere Substanzen als wir, weil sie nicht wie wir aus Materie und Form zusammengesetzt sind, aber sie sind doch immerhin Substanzen, weil sie sich aus Wesen und Existenz zusammensetzen. Mit einem Wort, obwohl sie und wir nicht zu derselben natürlichen Gattung gehören, so gehören sie doch mit uns zu derselben logischen Gattung, zur Gattung der Substanzen, oder,

noch einfacher, zur Gattung der Geschöpfe, d. h. zur Gattung all dessen, was nicht der SEIENDE ist und was deshalb in seinem Wesen nicht den zureichenden Grund für seine Existenz hat. Gott aber gehört nicht mit uns zu derselben natürlichen Gattung, da er nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist, noch auch zur logischen Gattung der Substanz überhaupt, denn er ist nicht einmal aus Wesen und Existenz zusammengesetzt. Demnach kann Gott, der in jeder Hinsicht über die erkennende menschliche Seele und das von ihr erkannte sinnfällige Objekt hinausliegt, unmöglich in den natürlichen Bereich unseres Verstandes fallen. Die Antwort des hl. Thomas auf unsere erste Frage ist also einfach und klar: ein Verstand, dessen Erkennen von Natur aus auf die sinnfälligen Dinge geht, kann nicht von Natur aus Gott zum Gegenstande haben[1].

Die Auffassung des Duns Scotus ist komplexer und schwieriger, deckt sich aber im Endergebnis voll und ganz mit der thomasischen. Beide Philosophen sind überzeugt, daß der menschliche Verstand das rein Intelligible pro statu isto, im gegenwärtigen, irdischen Stande des Menschen, nicht zu erfassen vermag[2], aber über den gegenwärtigen *Stand* des Menschen und über den Grund, warum er sich in diesem Stand befindet, hat jeder seine eigene Auffassung. Wenn Thomas erklärt, der Verstand müsse sich secundum statum praesentis vitae, in seinem gegenwärtigen Stande, notwendig zum Sinnfälligen wenden, so will er damit sagen, der gegenwärtige Stand des Menschen sei sein *natürlicher* Stand, sei also der Stand, in dem er sich einfach darum befindet, weil seine Natur eine menschliche Natur ist. Die Erbsünde hat diese Natur verwundet, aber sie kann sie nicht verändert haben, denn eine veränderte Natur wäre eine zerstörte Natur. Das kann nicht anders sein! Die Vereinigung von Seele und Leib ist eine natürliche Vereinigung, der durch diese Vereinigung bedingte Stand ist ein natürlicher Stand, und die durch diesen Stand bedingte Erkenntnisweise der Abstraktion vom Sinnfälligen ist eine natürliche Erkenntnisweise: Anima ex sua natura habet quod intelligat convertendo se ad phantasmata. Thomas geht darin so weit — und er geht immer so weit, wie sein Denken es

[1] *Thomas,* Summa theol. I, 88,2, Resp. et ad 4. — I, 88,3, Resp. — Contra Gent. III, 42/43.

[2] *Thomas,* Summa theol. I, 88,1, Resp. et I, 88,3.

verlangt —, daß er zwar zugibt, die vom Leibe getrennte Seele müsse das Intelligible unmittelbar erkennen können, aber sofort hinzufügt, jener Stand sei dann nicht mehr ihr natürlicher Stand. Jeder besondere Beweis dafür erübrigt sich. Die Seele ist eigens darum mit dem Leibe vereinigt, damit sie ihrer Natur gemäß wirken kann: Unitur corpori, ut sic operetur secundum naturam suam; die Erkenntnisweise, die ihr nach ihrer Trennung vom Leibe noch möglich ist, mag in sich vielleicht edler sein, die *natürliche* Erkenntnisweise der Seele ist es nicht[3].

2. Metaphysische Begründung bei Duns Scotus

Was hingegen *Duns Scotus* unter einem „Stand" versteht, ist nicht unbedingt identisch mit dem, was Thomas mit diesem Wort bezeichnet. Um von einem Stand sprechen zu können, braucht es nach Duns Scotus nicht eine Natur, die diesen Stand gewissermaßen trägt; es braucht noch viel weniger eine Wesenheit, für die auf Grund ihrer inneren Notwendigkeiten der Stand sozusagen gefordert wäre; ein Stand ist nach ihm einfach eine feste, dauerhafte Existenzweise, die durch göttliche Gesetze garantiert ist: Status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata. So kann Duns Scotus für den erkennenden Verstand den gleichen Stand statuieren wie Thomas, aber weil die *Begründung* des Standes bei beiden Philosophen verschieden ist, wäre es verfehlt, für beide Philosophien die gleichen Konsequenzen zu ziehen. Das trifft besonders für unsere Frage zu, ob Gott das natürliche Objekt des Verstandes sei. Zwar kann auch nach Duns Scotus der menschliche Verstand in seinem gegenwärtigen Stande keinen Begriff bilden ohne die Mitwirkung der Sinne; aber es handelt sich dabei nur um einen faktischen, nicht um einen notwendigen Stand. Verstandeserkenntnis ist nicht möglich ohne eine vorgängige Einwirkung der sinnlichen Wahrnehmungen auf den Verstand. Warum nicht? Vielleicht ist es Gottes Strafe für die Erbsünde, eine Hypothese, in der sich Duns Scotus besonders gefällt; vielleicht einfach deswegen nicht, weil Gott diese enge Zusammenarbeit unserer beiden Erkenntnisvermögen will. Gleichgültig, für welchen Grund man sich entscheidet, es ist jedenfalls absolut sicher, daß nirgendwo weder in der Natur des Verstandes allein noch in der Natur des mit dem Leibe vereinigten Verstandes eine *Notwendigkeit* liegt, warum der Verstand die

[3] *Thomas,* Summa theol. I, 89,1, Resp.

sinnliche Wahrnehmung zu Hilfe nehmen muß, wenn er erkennen will[4]. Bei solcher Lage der Dinge kann man unmöglich noch behaupten, das eigentümliche Objekt unseres Verstandes sei die Wesenheit des sinnfälligen Dinges; genau so wenig kann man noch behaupten, das rein Intelligible falle deswegen nicht in unseren Erkenntnisbereich, weil es intelligibel sei; und schließlich kann man auch nicht mehr behaupten, Gott sei deshalb nicht der natürliche Gegenstand unserer Erkenntnis, weil einzig die sinnfällige Wirklichkeit von Natur aus auf unseren Verstand zugeschnitten sei. In der Erkenntnislehre ist also unsere Frage offenbar nicht zu entscheiden, und Duns Scotus wendet sich deshalb zur Metaphysik. Er führt uns dornige Wege, aber ich möchte den Leser doch einladen, ihm zu folgen, und bin überzeugt, daß er es nicht bedauern wird, mit ihm gegangen zu sein.

Wir wollen uns darüber verständigen, daß wir, wenn ein realer Gegenstand einen anderen mit seinem Handeln trifft, von „motio", von „Einwirkung" sprechen wollen, und wollen uns dann als erste Frage die stellen, ob wir Gott als ein Objekt betrachten dürfen, das natürlicherweise auf unseren Verstand einwirken kann. Auf die Frage in dieser Formulierung sind nur zwei Antworten möglich, denn es sind nur zwei Arten von Einwirkung denkbar, die natürliche und die willentliche. *Natürlich* ist jene Einwirkung, die ein Wesen auf ein anderes aus einer inneren Notwendigkeit seiner Natur ausübt; das Wesen braucht nur da zu sein, um die Einwirkung tatsächlich auszuüben, und umgekehrt, sobald es da ist, steht es nicht in seiner Macht, sie nicht auszuüben. *Willentlich* ist eine Einwirkung, die ein Wesen aus einer freien Entscheidung ausübt; es hängt folglich allein von ihm ab, ob es sie ausübt oder nicht. Auf unsere Frage sind also nur zwei Antworten möglich: entweder wirkt Gott auf unseren Verstand ein, wie ein natürliches Wesen auf ein anderes einwirkt, und in diesem Falle ist er als das natürliche Objekt unseres Verstandes anzusehen; oder Gott bewegt unseren Verstand zur Gotteserkenntnis durch einen Entscheid seines freien Willens, und dann ist also von uns zu ihm keine natürliche Beziehung denkbar, nicht einmal die des erkennenden Subjektes zum erkannten Objekt. Welche von beiden Antworten ist die richtige?

[4] *Duns Scotus,* I Ox.-Garcia 3,3,24; I, S 351/352, Nr 391—393.

Die Frage, welche Rolle der Wille in der Philosophie des Duns Scotus spielt, ist einer der Punkte, über die die meisten Mißverständnisse herrschen. Es wird immer wieder vom Voluntarismus des Duns Scotus geredet. Zwar spielt der Wille in seiner Philosophie eine ansehnliche Rolle, aber er hat auch seine Grenzen, und die schärfste Grenze, die für sich allein schon Duns Scotus radikal von jenen voluntaristischen Philosophen scheidet, für die der Wille am Anfang des Seins steht, ist damit gegeben, daß es für Duns Scotus in Gott gegenüber Gott selbst keinen Voluntarismus geben kann. Um es deutlicher und entsprechend unserer Einteilung — natürliche und willentliche Einwirkung — zu sagen: die *absolut* erste Einwirkung, diejenige also, von der *alles* andere abhängt, kann unmöglich eine willentliche Einwirkung sein: Am Uranfange kann nur eine Natur, nicht ein Wille stehen. Der Grund ist leicht ersichtlich. Zum Wollen bedarf es des Erkennens; der Akt, in welchem der Wille will, setzt also jenen anderen Akt voraus, in welchem das gewollte Objekt vom Verstande erkannt wird. Die Einwirkung des Objektes auf den Verstand aber ist nun eine natürliche Einwirkung; es muß also eine natürliche Einwirkung geben, die vor jedem und jeglichem Willensakt liegt. Wenn wir jetzt unsere Unterscheidungen zur Anwendung bringen, so unzutreffend sie im Falle Gottes auch sein mögen, dann wird sich die Antwort auf unsere Frage notwendig und folgerichtig ergeben.

Die erste Natur, die eine Einwirkung auszuüben vermag, und zwar jene Einwirkung, vor der überhaupt keine andere möglich ist, ist die göttliche Wesenheit, denn sie ist sachlich früher als alles übrige, weil das Unendliche sachlich früher ist als das Endliche. Diese natürliche und von allen Einwirkungen erste Einwirkung kann nur der göttliche Verstand auffangen; mit anderen Worten, die erste von allen Einwirkungen ist die natürliche Einwirkung des göttlichen Wesens auf den göttlichen Verstand: Omnino prima motio est naturalis motio divini intellectus a suo objecto. Dann, aber auch erst dann, kann der göttliche Wille auf den Plan treten, um die also erkannte und ausgedrückte unendliche Wesenheit in einem Akte der Liebe zu umfassen; der willentliche Akt fügt sich dem natürlichen Akte an, und wie aus der Selbstbegreifung Gottes das WORT gezeugt wird, so geht aus der göttlichen Selbstliebe der

Heilige Geist hervor. Damit schließt sich der Kreis der dem ersten Wesen immanenten Vorgänge, aber der Ansatz für die Existenz alles übrigen ist in ihnen schon sichtbar.

Denn metaphysisch betrachtet erreicht die genannte erste aller denkbaren Einwirkungen ihr Endziel nicht darin, daß die göttliche Wesenheit in ihrer Notwendigkeit und Unendlichkeit vom göttlichen Verstande erkannt ist, vielmehr läßt diese Einwirkung zugleich auch die endlichen und erschaffbaren Teilnahmen an dieser Wesenheit aufleuchten, jene Wesen also, deren mögliche Existenz, würde sie verwirklicht, eine Analogie des SEIENDEN wäre, das allein sie zum Existieren bringen kann. Indes macht uns Duns Scotus darauf aufmerksam — und diese tiefe Einsicht eröffnet uns die Mitte seines Denkens —, daß die göttliche Erkenntnis der möglichen Geschöpfe nicht von derselben Art sein kann wie die Erkenntnis, die Gott von seinem eigenen Wesen hat. Denn sein Wesen ist notwendig, die bloß möglichen Dinge hingegen sind es ihrer Begriffsbestimmung nach nicht. An sich und in ihrer reinen Möglichkeit genommen ermangeln sie der nötigen Bestimmtheit, um Gegenstand deutlicher Erkenntnis sein zu können. Im Falle der futura contingentia, der zukünftigen kontingenten Ereignisse, ist das ohne weiteres klar. Nehmen wir an: der göttliche Verstand, wie er an sich ist und frei von jeglicher Determination durch einen Willen, weiß, daß von zwei möglichen Ereignissen eines eintreffen muß. Es gibt dann nur zwei Möglichkeiten: *Entweder* bleibt das Ereignis in sich kontingent, und dann bleibt auch die Möglichkeit bestehen, daß sich der göttliche Verstand irrt, *oder* die göttliche Erkenntnis dieses Ereignisses ist unfehlbar, und dann ist das Geschehnis nicht mehr kontingent. Solange also der Verstand allein im Spiele ist, ist eine deutliche Erkenntnis des Kontingenten unmöglich. Wie wird sie möglich?

Dazu braucht es erstens — wir bleiben weiterhin auf der metaphysischen Ebene — den Entschluß des göttlichen *Willens*, ein bestimmtes Wesen oder ein bestimmtes Ereignis zu wollen. Zweitens weiß dann der göttliche Verstand, der diese unfehlbare Determination des göttlichen Willens sieht, infolge dieses Entschlusses, daß jenes Ding existieren oder jenes Ereignis eintreten muß. Hier trifft nun Duns Scotus den Nezessitarismus Avicennas ins Mark und beweist, daß die Geschöpfe nicht nur nicht in Kraft eines Naturgesetzes aus Gott, dem ersten Wesen

hervorgehen, sondern daß es in Gott nicht einmal deutliche Ideen von den Geschöpfen geben kann ohne eine freie Intervention des göttlichen Willens. Damit Gott die Geschöpfe bestimmt erkennen könne, muß er sie zuerst wollen. Die Wesenheit Gottes, des notwendigen Seienden, wirkt also notwendigerweise auf den göttlichen Verstand ein, aber die Wesenheit der kontingenten Dinge kann nur kontingenterweise auf ihn einwirken, denn nur das kann einwirken, was existiert, und die Existenz der kontingenten Dinge hängt von einem Willen ab. Aber das Umgekehrte ist genau so wahr, und damit stehen wir schon nahe vor der Antwort auf unsere erste Hauptfrage, ob nämlich Gott das natürliche Objekt unseres Verstandes sein könne.

Nach dem Gesagten kann ein kontingentes Objekt nicht notwendiges und natürliches Objekt des göttlichen Verstandes sein; nicht notwendiges Objekt, denn das einzige notwendige Objekt ist die göttliche Wesenheit; nicht natürliches Objekt, denn es wird erst zum Objekt in Kraft einer Willensentscheidung. Doch ist das umgekehrte Verhältnis genau so evident: Für keinen erschaffenen Verstand kann Gott natürliches Objekt sein, denn wenn es kein natürliches Verhältnis vom Geschöpf zu Gott gibt, gibt es ein solches genau so wenig von Gott zum Geschöpf. Das ist notwendig so, weil unser Verstand zur göttlichen Wesenheit nicht im gleichen Verhältnis steht wie der göttliche Verstand zur göttlichen Wesenheit, denn unser Verstand ist ebenso kontingent wie unsere Existenz. Damit der Mensch Gott erkennen könne, muß der göttliche Wille, der ihn den Sprung aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit hat tun lassen, noch einmal eingreifen, um ihn über den Abgrund zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen hinwegzuheben. Der Unendliche allein ist dazu imstande. Der Mensch, der nur in Kraft einer freien, göttlichen Entscheidung und nicht in Kraft eines notwendigen Verhältnisses zu Gott existiert, erkennt Gott nur in Kraft einer ebenfalls freien göttlichen Entscheidung, denn es gibt kein natürliches Verhältnis zwischen einem kontingenten Verstande und einer notwendigen Wesenheit[5]. Diese Entscheidung hat Gott getroffen, indem er die sichtbare Welt erschuf; wir erkennen aus ihr Gottes Herrlichkeit und werden von ihr zu Gott geführt. Er trifft diese Entscheidung noch ein

[5] *Duns Scotus*, Quaest. quodlib. XIV, 14/15.

zweites Mal, indem er die Seligen zu sich emporführt, damit sie ihn von Angesicht zu Angesicht schauen. Im ersten Falle erkennt der menschliche Verstand Gott mittelbar, durch die Schöpfung, im zweiten Falle unmittelbar, durch die Gnade; aber in beiden Fällen erkennt er ihn nur, weil Gott es will[6].

Mit dieser Theorie erreichte Duns Scotus ein Doppeltes; einerseits machte er dem Nezessitarismus des Islams den Garaus; anderseits aber zeigte er klar, daß jede Art von Ontologismus mit seiner eigenen Philosophie und mit jeder christlichen Philosophie absolut unvereinbar war. Wenn man sich überlegt, daß auch Duns Scotus öfters des Ontologismus angeklagt worden ist, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es vollständig verlorene Mühe ist, sich klar und deutlich auszudrücken, denn mit dem Ontologismus unterschiebt man ihm gerade jene Erkenntnistheorie, die er am schärfsten abgelehnt hat und die durch seine eigene Metaphysik als radikal falsch erwiesen wird. Es ist ersichtlich, daß Duns Scotus, was die Grund-Sätze und die entscheidenden Ideen angeht, auf eigenen Wegen zum gleichen Ergebnis gelangt, zu dem Thomas auf seinen Wegen gekommen ist. Offenbar handelt es sich dabei nicht um methodische Fragen, in denen man so und anders verfahren kann, sondern es steht wesentliches christliches Gedankengut auf dem Spiele, und wenn Thomas zwischen sich und den Ontologismus nicht schon die absolut sichere Schranke seines Empirismus geschoben hätte, er würde ebenso viele Schlagbäume herunterlassen wie Duns Scotus in seiner Metaphysik. Denn für beide Philosophen ist es ausschließlich göttliches Vorrecht, Gott in seinem Wesen schauen zu dürfen; kein Geschöpf vermag zu solcher Erkenntnis zu gelangen, wenn Gott nicht eingreift: Nisi Deo hoc faciente. In beiden Philosophien ist der radikale Unterschied zwischen dem notwendigen und dem kontingenten Sein wie ein Schnitt, der sich aus der Ordnung der Existenz in die Erkenntnisordnung weiterzieht. Einzig der göttliche Verstand, sagt Thomas, sieht die göttliche Wesenheit aus eigener Kraft, weil er selbst die göttliche Wesenheit ist; damit unser Verstand, der nicht die göttliche Wesenheit ist, diese erkennen könne, muß Gott ihn durch einen eigenen Eingriff dazu befähigen: Haec igitur visio non potest

[6] AaO 16/17.

advenire intellectui creato nisi per actionem Dei[7]. So ist in beiden Philosophien eine natürliche Erkenntnis der göttlichen Wesenheit ein Widerspruch in sich, und also kann Gott nicht das natürliche und erste Objekt unseres Verstandes sein.

II. DAS NATÜRLICHE FUNDAMENT DER BESELIGENDEN SCHAU GOTTES

Trotz dieses klaren Ergebnisses wird die zweite Hälfte unseres Problems nicht leichter. Es gilt nunmehr, ein natürliches Objekt unseres Verstandes zu finden, das nicht Gott ist und uns doch auf den Weg zu Gott bringt. Mit anderen Worten: Wenn die Gotteserkenntnis nicht *unsere* Gotteserkenntnis wird, wird die aus ihr entspringende Seligkeit nicht *unsere* Seligkeit; anderseits aber kann diese Erkenntnis nur dann unsere Erkenntnis werden, wenn unser Verstand wenigstens von Gott durch einen eigenen Eingriff *befähigt* werden kann, sie aufzunehmen, und folglich muß schon im gegenwärtigen Stande wenigstens das Fundament, der Ansatzpunkt dieser Befähigung im Menschen sichtbar sein. Fragen wir Thomas und nach ihm wieder Duns Scotus, wo sie diesen Ansatzpunkt im Menschen sehen und wie sie sich das Verhältnis des menschlichen Verstandes zu Gott, dem vollkommensten aller Objekte, denken!

1. Bei Thomas

Die Auffassung des hl. *Thomas* ergibt sich folgerichtig aus seiner Erkenntnislehre, und er versucht keinen Augenblick, diesen Konsequenzen aus dem Wege zu gehen. Unser Verstand formt alle seine Begriffe auf der Basis sinnlicher Wahrnehmungen; sein Objekt in seinem jetzigen Stande muß also von diesen sinnlichen Wahrnehmungen aus erreichbar sein. Diese Konsequenz ist überdies in keiner und nicht einmal in theologischer Hinsicht beunruhigend. Nach dem hl. Paulus sollen uns die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes führen, also hat eine Erkenntnistheorie, die sich auf den Weg über die sinnfällige Welt festlegt, immer wenigstens *einen* Weg zu Gott offen, den Weg aus der Betrachtung der Schöpfung. Der Sinnesempirismus führt also in der natürlichen Theologie durchaus nicht zum Agnostizismus; aber wenn mit dem Sinnesempirismus eine Gotteserkenntnis möglich ist, bleibt zu fragen, *welche* Gotteserkenntnis er gewährleistet.

Wer das Sinnfällige als Basis nimmt, kann Gott nur als die schöpferische Ursache der Körperwelt erkennen, d. h. unsere ganze natürliche Gotteserkenntnis besteht in den Rückschlüssen, die man von den Geschöpfen als Wirkungen auf ihre Ursache

[7] *Thomas*, Contra Gent. III, 52.

machen kann. Ein solches Wissen ist nicht gleich Null, es ist auch nicht wenig, es ist aber erst recht nicht alles. Von der Existenz kontingenter Wesen aus kann das schlußfolgernde Denken so weit vordringen, daß es die Existenz eines notwendigen Wesens erschließt. Wir wissen also, daß dieses notwendige Wesen *da ist*, und wissen, daß es die *Erstursache* alles übrigen ist, eine Erkenntnis, die, wie wir gesehen haben, genügt, um unser ganzes philosophisches Weltbild zu revolutionieren. Danach kann man dann noch die als existierend bewiesene göttliche *Wesenheit* in gewissem Umfange beschreiben. Wenn Gott die Erstursache in der Ordnung des Seins ist, transzendiert er radikal jedes wirkliche und jedes für einen erschaffenen Geist denkbare Wesen. Wenn unser Verstand von Gott alle Schranken und Grenzen verneint, von denen die uns bekannten sinnfälligen Dinge blockiert werden, sehen wir uns gezwungen, eine alles andere weit überragende Wesenheit als existierend zu bejahen, die restlos verschieden ist von den Wirkungen, die sie verursacht. Damit ist der Mensch aber auch am Ende seiner Erkenntnis. In das Innere der göttlichen Wesenheit, deren Existenz er beweisen kann, dringt sein Verstand nicht ein, und wir wissen schon aus dem Vorhergehenden, daß er ihrer aus eigener Kraft auch niemals mächtig werden wird. Dionysius hat recht, der Gott, den unsere Vernunft erfaßt, bleibt uns sozusagen ein unbekannter Gott: Deo quasi ignoto conjungimur. Wir wissen zwar, daß er ist und wissen, was er nicht ist, aber was er ist, entzieht sich vollständig unserer Kenntnis: De Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit, penitus manet ignotum[8]. Die Kluft zwischen unserem Verstand und Gott ist im Thomismus also offenbar unausmeßbar breit und tief, sie ist gewissermaßen eine distantia maxima, aber sie ist doch nicht so breit und tief, daß *Gott* sie nicht überbrücken könnte.

An erster Stelle ist nämlich zu bedenken, daß der menschliche Verstand, mag er noch so schwach sein, eben doch ein Verstand ist, d. h. ein seelisches Vermögen, das alles erkennen, d. h. das auf geistige Weise gewissermaßen alles „werden" kann. Leider vermag er nur das im Sinnfälligen eingeschlossene Intelligible zu assimilieren, aber was er dort sucht, ist eben das Intelligible, und nichts wird ihn von diesem Bemühen abbringen, solange noch Intelligibles zu erwerben bleibt. Das wissenschaftliche

[8] AaO 49, Cognoscit tamen.

und philosophische Leben unseres Geistes beweist es zur Genüge. Durch das natürliche Objekt des Verstandes sind uns unsere Grenzen gezogen, aber immerhin, wir ruhen nicht, bis wir zu diesen Grenzen vorgestoßen sind, d. h. bis wir das erworbene Material unserer Erkenntnis unter einer kleinen Zahl von Axiomen geordnet haben. Das Leben des Geistes wird gewissermaßen innerlich von einem natürlichen Verlangen nach Übersichtlichkeit und Einfachheit angetrieben, oder vielmehr, dieses natürliche Verlangen ist nur ein anderes Wort für das Leben des Geistes selbst; dies Verlangen ist eigentlich der kontingente Geist selbst in seinem Bestreben, seine verborgenen Möglichkeiten zu aktualisieren, sich zu vollenden und zu verwirklichen. Darum kann auch kein natürliches Verlangen ohne Sinn und Zweck sein; die bloße Tatsache, daß es da ist, bezeugt eine *aktive Möglichkeit* und beweist auch, wenn der Träger des Verlangens der Verstand ist, daß diese Möglichkeit dem Verstande bewußt und daß sie einfach der Ausdruck seiner Tendenz zur Selbstverwirklichung ist. Möglichkeit, sage ich, nicht mehr; denn der Erfolg des Bemühens um Erkenntnis hängt nicht von dem sich mühenden Subjekte allein ab, er hängt auch von der Zugänglichkeit seines Objektes ab. Der Versuch allein garantiert nicht schon den Erfolg. Trotzdem ist ein Versuch, der auf halbem Wege zum Erliegen kommt, nicht ohne Sinn und Zweck; er erreicht seinen Gegenstand nicht, aber das beweist nicht, daß er keinen Gegenstand hat. Im Gegenteil! Wenn es selbst bewiesen wäre, daß der Träger des Verlangens aus eigener Kraft den Gegenstand seines Verlangens nicht vollständig erreichen *kann,* wenn nicht einmal eine begründete Hoffnung auf irgendwelche *Hilfe* bestände, die ihn zur Erreichung des Gegenstandes befähigte, so wäre trotzdem immer noch das Verlangen da, nicht ertötet, sondern zu quälender Angst gesteigert durch das Bewußtsein der eigenen Ohnmacht. Thomas kennt diese Angst; es ist die Angst eines Alexander von Aphrodisias, eines Averroes, eines Aristoteles: In quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. Es ist die Angst des menschlichen Verstandes schlechthin, der an und für sich alles erkennen, d. h. geistig alles werden kann, der vom Sinnlichen aus Gott, den SEIENDEN, als existierend beweist und nun Gott erkennen, d. h. – im Sinne von „erkennen" – Gott „werden" möchte, es aber nicht vermag.

Hier und nur hier bekommt die von Thomas bei diesem Problem so oft gebrauchte Formel ihren vollen Sinn: Impossibile est naturale desiderium esse inane; ein natürliches Verlangen kann nicht unerfüllt bleiben. Daß das Verlangen, Gott zu schauen, ein *natürliches* Verlangen ist, beweist die Geschichte der Philosophie und die persönliche Erfahrung jedes Menschen, der sich von der Betrachtung der Welt zur Betrachtung ihrer Ursache weitergetrieben fühlt. Die sinnliche Welt ist uns gegeben, und wir wollen den Grund ihrer Existenz begreifen; die Antwort lautet, daß die Dinge sind, weil Gott ist. Nachdem wir wissen, daß Gott ist, verlangen wir zu wissen, was er ist, und eben da versagt die Philosophie; aber sie unterdrückt unser Verlangen nicht, durch ihr Versagen treibt sie es vielmehr auf die Spitze. Ob sie es befriedigen kann oder nicht, solange es Menschen gibt, die Gottes Existenz erkennen, gibt es auch Menschen, die sein Wesen erkennen wollen, Menschen, die wissen, daß ihre Seele keine Ruhe und kein Glück findet, solange sie diese Erkenntnis entbehren muß, Menschen, die schmerzlicher leiden als die vielen anderen, denen diese ihre Unkenntnis nicht zum Bewußtsein kommt und die darum auch nicht wissen, welch hohen Gutes sie entbehren. Das letzte Wort der Philosophie ist dies, daß ein höchstes Gut sicher existiert und daß wir nicht fähig sind, an seinem Glück teilzunehmen; d. h. ihr *aller*letztes Wort ist dies, daß die Erkenntnis der Existenz Gottes und das Verlangen, sein Wesen zu schauen, unbedingt beweisen, daß diese Schau auch möglich ist. An der Angst der heidnischen Seele kann man den Abstand zwischen dem menschlichen Verstande und dem einzigen Objekte, das ihn befriedigen kann, ermessen. Gottes Verheißung der beseligenden Schau befreit die Seele von ihrer Angst. Gott kennt den Verstand und sein Verlangen durch und durch und weiß auch, daß die Seele unsterblich ist; die Gnade kann bewirken, daß Gottes Seligkeit unsere Seligkeit wird, indem unsere Wahrheit durch seine Wahrheit sich vollendet[9]. Doch das bedarf noch einer Erläuterung.

Selbst in der Philosophie des hl. Thomas gibt es einen Ansatzpunkt für diese göttliche Gabe; denn weil sie eine gnadenhafte Gabe ist und folglich zur Natur hinzutreten muß, darf

[9] AaO 51, am Anfang. Der vorhergehende Text „In quo satis...": Contra Gent. III, 48.

sie die Natur nicht zerstören, sondern erhebt sie in die höchste der Natur mögliche Vollkommenheit. Daß der Verstand für eine solche Vervollkommnung aufnahmefähig ist, ist klar. Er ist es von Natur aus, denn er ist gerade das Vermögen, mit dem der Mensch das Intelligible schaut. Zwischen seinem Wesen und dem göttlichen Wesen besteht, was die Erkenntnis angeht, keine Unverträglichkeit; darum darf Thomas behaupten, die göttliche Substanz sei nicht etwas dem erschaffenen Verstande vollständig Fremdes. Natürlich spottet sie seiner Fassungskraft, aber nur, weil sie unendlich über ihn erhaben ist, nicht, weil sie grundsätzlich für ihn unerkennbar wäre: Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso[10]. Das aktive Vermögen des Verstandes gegenüber dem ihm eigentümlichen Objekt führt den Menschen zur Existenz Gottes, des SEIENDEN, als zu seiner höchsten möglichen Erkenntnis; diesem Vermögen erschließt sich hier nun noch die ergänzende *Möglichkeit,* den SEIENDEN zu schauen, den der Verstand als existierend erkennt, ohne seine Natur zu erfassen. Eine *reine* Möglichkeit, denn weil das eigentümliche Objekt des Verstandes das Sinnfällige ist, hat er von sich aus kein Mittel, über diese Ebene hinauszukommen. Sogar wenn das Intelligible das eigentümliche Objekt des Verstandes wäre, würde er, weil selbst nur ein erschaffenes und abhängiges Wesen, natürlicherweise Gott, das vollkommene und unabhängige Wesen, nicht erreichen, denn dieses würde die Kräfte des Verstandes unendlich übersteigen. Aber doch auch nicht eine bloß *abstrakte* Möglichkeit, denn sie ist eine reale Befähigung eines Subjektes und kann, wenn sie auch nicht das geringste Mittel hat, sich selbst zu verwirklichen, doch von Gott verwirklicht werden. Nicht vom Gott des Aristoteles; die Wesen, die diesen Gott zu erkennen suchen, verdanken ihm nicht die Existenz; was sie sind, das bleiben sie, solange sie bestehen bleiben, und danach verschwinden sie für immer. Doch vom christlichen Gott kann diese Möglichkeit verwirklicht werden; er hat diese Wesen erschaffen, also kann er sie auch vervollkommnen. Der Gott, der ihnen Existenz und Unsterblichkeit gegeben hat, hat die Möglichkeit und Freiheit, seinen Gaben neue hinzuzufügen.

[10] AaO 54, Rationes. Der Ansatz zu dieser Lehre schon bei *Augustin;* vgl Contra Julian. pelag. II, 3,19; PL 44, 747.

Er kann ihnen alles geben, vorausgesetzt nur, daß sie alles entgegenzunehmen imstande sind. Da aber der Verstand von sich aus für eine totale Intelligibilität empfänglich ist, kann Gott, so er will, sie ihm verleihen. Das Richtige an der Erkenntnislehre des Aristoteles hält Thomas also fest, und doch läßt er die übernatürlichen Perspektiven offen, die den Sinn dieser Erkenntnislehre tiefgründig wandeln.

Die natürliche Theologie des hl. Thomas rechtfertigt alle Erwartungen, die der Christ auf das zukünftige Leben setzt; zugleich aber ist sie doch so anspruchslos wie nur möglich. Die natürliche Theologie des Duns Scotus hingegen wagt mit einer denkerischen Entschlossenheit ohnegleichen uns in diesem Leben etwas mehr zu gewähren, wenn sie uns auch genau so wenig wie die thomasische berechtigt, Gott zum ersten Objekt unseres Verstandes zu machen. Beide Philosophen lehren, und darin sind sie einfach Aristoteliker, daß „das Sein“ der erste Begriff ist, den unser Verstand bildet. Was wir auch wahrnehmen oder begreifen, wir erfassen es als ein Seiendes, und danach erst bestimmen wir das Wesen des so erfaßten Objektes. Darum behauptet Thomas, das Sein sei das erste Intelligible und das eigentümliche Objekt unseres Verstandes: Ens est proprium objectum intellectus et sic est proprium intelligibile[11]. Indes will Thomas natürlich immer so verstanden sein, daß unser Seinsbegriff vom Sinnfälligen abstrahiert ist und abstrahiert bleibt; folglich, wenn wir ihn auf ein rein Intelligibles wie Gott anzuwenden versuchen, kann er von ihm nur in analoger Weise ausgesagt werden und ist nur dann brauchbar, wenn man ihn durch die erforderlichen Negationen korrigiert.

2. Bei Duns Scotus

Nicht so bei Duns Scotus. Ich wies schon darauf hin, daß bei ihm der Verstand nicht durch sein Wesen und seine Natur gezwungen ist, den Weg über das Sinnfällige zu nehmen, sondern lediglich infolge seines faktischen Standes, der im letzten nur einen kontingenten Grund haben kann, welcher Grund auch immer es sein mag. Es ist also nicht verwunderlich, daß bei Duns Scotus der Verstand viel weiter über die als Basis erforderlichen sinnfälligen Gegebenheiten hinausgreift, als er es bei Thomas kann[12]. An sich und von seiner Natur aus hat der Verstand ausschließlich das rein Intelligible zum Ob-

[11] *Thomas,* Summa theol. I, 5,2, Resp.
[12] *Duns Scotus,* I Ox.-Garcia 3,7; I, S 418 ff.

jekt, genau wie der Verstand der Engel, mit denen er seinem Wesen nach so nahe verwandt ist. Faktisch, und sogar im Stande der gefallenen Natur, ist es so, daß das ihm unmittelbar erreichbare Objekt nicht die Wesenheit des *sinnfälligen* Einzeldinges als solchen ist, auch nicht die durch ein logisches Verfahren *universal* gemachte Wesenheit des Einzeldinges, sondern die *intelligible Wesenheit selbst,* insofern sie weder singulär noch universal, sondern eben ganz unbestimmt ist. Von hier aus wird die berühmte scotische Lehre von der Univokation des Seins verständlich. Sie besagt nicht, daß das göttliche Sein und das erschaffene Sein derselben Ordnung angehören; Duns Scotus weiß sehr wohl, daß sie nur Analoga sind. Sie besagt auch nicht, daß „das Sein" ein Universalbegriff ist, der logisch von Gott und von den Geschöpfen ausgesagt werden kann, denn dagegen hat niemand etwas, vorausgesetzt nur, daß exakt ausgemacht wird, in welchem Sinne er von jenem und von diesen ausgesagt werden kann. Diese Univokationslehre besagt vielmehr, daß die quidditas, die Washeit, d. h. die Wesenheit des Existenzaktes, abgesehen von den Modalitäten, nach denen sich die verschiedenen Existenzweisen bestimmen, vom Verstande als in allen Dingen identisch erfaßt wird, gleichgültig, um welches Ding es sich handelt. Wenn Duns Scotus sagt, der Verstand erfasse als erstes das Sein, so meint er also nicht, wie Thomas, die Natur des sinnfälligen Dinges als solchen, sondern die Existenz an sich, ohne jede und irgendwelche Bestimmtheit und ihrer reinen Intelligibilität nach betrachtet[13]. Wenn man also in diesem Sinne sagt, das Sein komme im univoken Sinne Gott und den Geschöpfen zu, so heißt das einfach, daß der Inhalt des von ihnen ausgesagten Seinsbegriffes in beiden Fällen derselbe ist, nicht weil es sich um Dinge derselben Ordnung oder auch nur zweier vergleichbarer Ordnungen handelt, sondern weil „sein" dann nur den Existenzakt oder die Existenz dieses Aktes bezeichnen soll, unabhängig von jeder anderen Bestimmung.

Diese Auffassung gestattet es Duns Scotus offenbar, den menschlichen Verstand näher an Gott heranzurücken, als es Thomas kann. Wenn Duns Scotus recht hat, gibt es zum mindesten einen unter unseren Begriffen, der mehr ist als analog,

[13] *Thomas,* Contra Gent. I, 62 am Schluß.

und dieser ist sogar unser höchster Begriff, der Seinsbegriff. Der große Vorteil für Duns Scotus liegt darin — und er verweist gern darauf —, daß das *eigentümliche* Objekt des Verstandes nunmehr zusammenfällt mit dessen *adäquatem* Objekt, und daß dieses adäquate Objekt seinerseits ganz von selbst schon auf dem Wege steht, der zum spezifisch christlichen Gott führt, der der wahre, totale und unendliche Seiende ist. Jetzt besteht eine wesentliche, wenn auch nur virtuelle Kontinuität zwischen dem, was die menschliche *Natur* erkennen, und dem, was die *Gnade* zu ihrer Kenntnis bringen kann. Unnötig zu sagen, daß es auch bei Duns Scotus nicht ohne Gnade geht, und daß es bei ihm genau so wenig ohne Gnade geht wie bei Thomas. Die Tatsache, daß das vom Verstande erkannte Sein nach Duns Scotus univok ist, liefert Gottes Wesen nicht unserem Verstande aus, sondern beweist gerade, daß es sich unserer Erkenntnis noch immer entzieht. Solange wir nur den Existenzakt denken, so wie er allem Existierenden gemeinsam ist, denken wir offenbar noch nicht Gott; dächten wir Gott, so würden wir ihn als das unendliche und reine Sein begreifen, d. h. mit den Modalitäten, die die Univokation durchbrechen und uns wieder in die Analogie zwingen. Das Sein, das als Gott und dem Geschöpf gemeinsam gedacht wird, ist seiner Begriffsbestimmung nach weder das Sein Gottes noch auch das Sein des Geschöpfes. Darum sind auch, nebenbei gesagt, die Gottesbeweise des Duns Scotus wirkliche Beweise; schon die Tatsache, daß sie vom Sein ausgehen, bezeugt, daß der Seinsbegriff nicht der Gottesbegriff ist, denn sonst bliebe nichts mehr zu beweisen. Die Univokation ist also genau so wenig der Anfang der visio beatifica, der beseligenden Schau Gottes, wie es die Analogie ist; die Kluft zwischen Gott und Mensch liegt nicht in *dieser* Ebene, sondern in der Ebene der *Geschöpflichkeit.* Ob das gedachte Sein univok oder analog ist, Gott, der SEIENDE, entzieht sich in beiden Fällen gleich notwendig der Erkenntnis der Geschöpfe, die nur Seiendes sind; ihre radikale Kontingenz liegt als unaufhebbare Schranke zwischen ihnen und ihm. Hätte Gott es nicht selbst gesagt, wie sollte der Mensch überhaupt auf den Gedanken kommen, daß der unendliche SEIENDE für ihn zugänglich werden kann? Sobald er es aber weiß, ist mit einem Schlage alles klar. Der Gott, der sich uns anbietet, ist der SEIENDE; das natürliche Objekt

unseres Verstandes ist schon das Sein; sein adäquates Objekt ist eben dieses natürliche Objekt — diesmal allerdings in seiner vollständigen Unbestimmtheit genommen —, also wieder das Sein. Was braucht es noch, damit wir Gott erreichen? Nachdem die menschliche Vernunft die Existenz Gottes als des unendlichen SEIENDEN erkannt hat, wozu sie von sich aus fähig ist, verleiht Gott ihr die beseligende *Schau* seines unendlichen Wesens, d. h. des göttlichen Seins in seiner Göttlichkeit, zu welcher Schau, wie wir sahen, jedes Geschöpf von sich aus unfähig ist. So ist die scotische Univokation das radikale Gegenteil des Pantheismus, denn wenn „das Sein" von Gott und Geschöpfen gemeinsam soll ausgesagt werden können, wie Duns Scotus will, dann darf es sich eben nicht auf jene Modalität erstrecken, die Gott zu Gott macht; gleichzeitig aber vereinheitlicht die scotische Univokation die gesamte menschliche Erkenntnisordnung, indem sie dem menschlichen Verstande in seinen verschiedenen Ständen die wesentliche Einheitlichkeit seines Objektes sicherstellt.

Versuchen wir zum Schluß den besonderen Aspekt herauszuarbeiten, den eine Erkenntnistheorie dadurch gewinnt, daß sie in einem christlichen Weltbild steht. Auch hier gilt, daß man fast zu allen Aussagen des hl. Thomas oder des Duns Scotus bei Platon, Aristoteles und sogar bei Avicenna das Äquivalent finden kann; dabei bleibt nur wieder die Frage, ob die christlichen Philosophen wirklich genau dieselbe Sache meinen, wenn sie dieselben Formulierungen gebrauchen. Das muß in diesem Falle aufs stärkste bezweifelt werden, wovon man sich bald überzeugt, wenn man mit den mittelalterlichen Philosophen ihre Gedanken ganz zu Ende denkt. Wenn der Mensch weiß, daß die Schau der höchsten Wahrheit möglich ist, und vor allem, wenn er diese Schau erhofft, sieht er jede Wahrheit mit ganz anderen Augen an und hat von ihrem Wesen einen ganz anderen Begriff; nicht nur von ihrem Wert, sondern eben auch von ihrem innersten Wesen, denn sie hat dann nicht mehr dieselbe Ursache, nicht mehr dasselbe Objekt, nicht mehr dasselbe Ziel.

Wie wir sahen, haben die Dinge eine ihnen eigentümliche Wahrheit, weil sie sind und weil alles Seiende intelligibel ist. Ihre Wahrheit besteht nämlich in nichts anderem als in ihrem Sein, d. h. in der Treue zu ihrem Wesen. Diese Übereinstimmung ist der Maßstab zugleich für den Grad ihres Seins *und* ihrer Wahrheit, wird aber selbst wieder gemessen durch eine Vergleichung mit dem Idealtyp der betreffenden Wesenheit, d. h. durch einen Vergleich mit der göttlichen Idee. Für einen christlichen Denker hängt also die innere Wahrheit der Dinge ganz und ausschließlich an jenem Akt, durch den Gott die Dinge denkt und an dem anderen Akt, durch den er sie erschafft. Desgleichen ist auch die Wahrheit unseres Verstandes eine reale Wahrheit und ist *unsere* Wahrheit, weil *wir* die Denker, d. h. die Ursache dieser Wahrheit sind. Trotzdem aber steht jedes wahre Urteil zwischen zwei verschiedenen von Gott ausgehenden Spannungsfeldern, die das Urteil in seinem Inhalt und in seiner Existenz beeinflussen. In seinem Inhalt: Der Inhalt des Urteils ist das Objekt, denn ein Urteil ist wahr, wenn seine Aussage über die Dinge dem entspricht, was die Dinge sind. In jeder erkannten Wahrheit erfaßt also der Verstand eine Wesenheit, die in sich genau das ist, was sie in Gott ist, so daß das göttliche Denken unser Denken regelt durch Vermittlung des Objektes. In seiner Existenz: Unser Verstand verursacht diese Existenz, aber er würde sie nicht verursachen, wäre er nicht selbst verursacht von Gott. Alles Licht des erschaffenen Verstandes ist eine Teilnahme am göttlichen Lichte; alles Eigene, das der Verstand zum Rohmaterial der äußeren oder inneren Erfahrung hinzutut, kann er nur von Gott empfangen. Die mittelalterlichen Philosophen sind über das Wie unserer Erleuchtung durch Gott verschiedener Ansicht, alle aber wissen und lehren einmütig, daß Gott der Schöpfer des Verstandes und die Norm des Denkens ist; er verleiht dem Verstande nicht bloß die Existenz, sondern auch die Kraft zur Bildung der Axiome, die für alle theoretischen und praktischen Wissenschaften maßgebend sind. In diesem Sinne dürfen wir mit Albert dem Großen sagen, daß Gott der erste Beweger in der Erkenntnisordnung ist, wie er es in der Seinsordnung ist[14]; oder sagen wir besser, daß er der Erste in der Erkenntnisordnung ist, *weil* er der Erste in der Seinsordnung ist. Darum

[14] *Albert* d. Gr., De intellectu et intelligibili, Tr. I, cap. II.

also hat bei einem Christen der Verstand nicht dasselbe Objekt wie bei Platon und Aristoteles.

Mag der Seinsbegriff univok oder analog sein, der christliche Verstand erkennt das Seiende als eine Teilnahme am göttlichen Sein; dasselbe gilt vom Erkenntnisakt. Gewiß ist für uns in der Ordnung des Erwerbs unserer Kenntnisse das sinnfällige Ding unser erstes Objekt, aber in sich ist *Gott* das erste Intelligible und ist es auch für uns, wenn wir erst einmal über Kenntnisse von Gott und Welt verfügen; dann wissen wir nämlich, daß er die Erstursache der Erkenntnis überhaupt ist, und wissen auch, daß es überhaupt Erkennbares nur deshalb gibt, weil die Dinge mit dem göttlichen Verstande konform sind. Omnis apprehensio intellectus a Deo est[15], das Wort steht nicht bei Aristoteles, und auch den in diesem Worte mitschwingenden Schöpfungsbegriff gibt es bei ihm nicht. Veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino[16], das Wort steht nicht, wenigstens nicht im gleichen Sinne, bei Platon, man müßte ihm denn die augustinische Ideenlehre und, als Voraussetzung, die Logoslehre, also das ganze Christentum unterschieben. Die Exodusmetaphysik macht sich also bis mitten in die Erkenntnislehre bemerkbar; sie verlangt, daß der Verstand und sein Objekt in ihrer Abhängigkeit von Gott gesehen werden, der sie beide ins Dasein gesetzt hat. Das Neue, das die Exodusmetaphysik beibringt, ist der den Griechen unbekannte Begriff einer erschaffenen Wahrheit, die naturnotwendig und restlos abhängig ist von Gott, dem SEIENDEN, der Ziel und zugleich Ursprung dieser Wahrheit ist, denn nur durch ihn existiert sie, und er allein kann sie zur Vollendung und Erfüllung bringen.

[15] *Thomas*, Summa theol. I, 16,5, ad 3. — Vgl I, 88,3, ad 2.
[16] *Thomas*, Summa theol. I, 16,5, ad 2. — Vgl I, 16,6, ad 2 et Resp.

14. KAPITEL

DIE LIEBE UND IHR OBJEKT

I. DAS OBJEKT DER LIEBE: GOTT.

1. Das Ungenügen der Eigenliebe.

2. Das Genügen der Gottesliebe; Gott als Ziel und Ursache der Liebe.

II. DAS PROBLEM DER GOTTESLIEBE.

1. Der Begriff der Liebe.

2. Die natürliche Veranlagung zur Gottesliebe.

Einen Verstand, der sich ein natürliches Objekt, aber auch *nur* dieses, weiß, fanden die mittelalterlichen Philosophen bei den Griechen. Eine Liebe, die sich ein natürliches Objekt weiß, aber ebenfalls *nur* dieses, fanden die mittelalterlichen Menschen in *sich selbst*; in diesem Punkte waren sie genau so gestellt wie die Menschen aller Zeiten. Wollten sie im übrigen ein entsprechendes Buch, so hatten sie Ovids De arte amatoria, ein sehr ausführliches und ins einzelne gehendes Handbuch, das sie denn auch eifrig gelesen, abgeschrieben und nachgeahmt haben. Die platonische und neuplatonische Liebe, an der sich später die Renaissance berauschte, hatten sie noch nicht entdeckt oder vielmehr, sie war ihnen nur in der christlichen Interpretation bekannt, die ihr den authentischen Sinn nahm. Aristoteles fand sich mit dem wenigen, das er zu dieser Frage beisteuern konnte, erst im 13. Jhdt. ein. Schon im 12. Jhdt. aber hatten Bernhard von Clairvaux und seine Schüler ein umfassendes Lehrsystem der christlichen Liebe entworfen. Als Basis und Ausgangspunkt diente ihnen die bloße, einfache Wirklichkeit, die allgemeinmenschliche Erfahrung unseres Egoismus und unserer Sinnlichkeit, kurz die Erfahrung des menschlichen Begehrens und Strebens in seiner ganzen armseligen Nacktheit.

I.
DAS OBJEKT DER LIEBE: GOTT

1. Das Ungenügen der Eigenliebe

Das erste Kennzeichen dieses Strebens, wie es ihnen die Selbstbeobachtung darbot, ist seine elementare Gerichtetheit auf das Ich und auf alles, was in Beziehung zum Ich treten kann. Unter diesem Aspekt sehen denn auch das Streben der hl. Bernhard und Wilhelm von St. Thierry, die beiden großen Lehrer aus dem Zisterzienserorden. Die Bedeutung dieses Ordens wird oft verkannt, und doch eignet ihm ohne Zweifel edle, stille Größe. Er schenkte uns eine in jeder Beziehung fertige Lehre der christlichen Liebe und trat dann in das Schweigen der Klausur zurück, um von dieser Liebe zu leben, statt von ihr zu sprechen. Es gibt weniger vollkommene Ausprägungen der christlichen Weisheit, aber sogar diese ist der Gefahr des Mißverständnisses ausgesetzt. Weil sie schwieg, glaubte man, sie habe sich selbst verloren, und daß sie ihren Kritikern nichts entgegnete, verstanden viele dahin, daß sie sich des Irrtums schuldig bekenne. Es ist also eine Pflicht elementarer Gerech-

tigkeit gegenüber dem hl. Bernhard, daß wir seine Terminologie wieder in ihrem genauen und eigentlichen Sinne verstehen. Wenn er sagt — und Wilhelm von St. Thierry spricht es ihm nach —, die Liebe des Menschen sei zunächst und am Anfang notwendig Egoismus und Sinnlichkeit, so wollen sie damit einfach einen faktischen Zustand beschreiben. Ob dieses, oder welches der *eigentliche* Stand des Menschen ist, das ist eine andere Frage, auf die wir zwangsläufig noch einmal zurückkommen werden. Im Augenblick wollen wir die konkrete Wirklichkeit einfach so nehmen, wie sie sich uns darstellt. Weil aus dem Verlangen des Fleisches geboren, ist der Mensch auf Lebenskampf und Erwerb angewiesen, wenn er sich im Dasein erhalten will. Lebenskampf und Erwerb aber bedeuten, daß er sich selbst zum Objekt seines Strebens macht[1]. Wenn er aber sich selbst will, muß er auch alles wollen, was ihm nottut; mit anderen Worten, er will zuerst sich selbst und will dann alles übrige aus Liebe zu sich selbst.

Wenn man dieses Streben näher ins Auge faßt, so erweist es sich als recht eigenartig, und es ist auch unersichtlich, *warum* es so eigenartig ist. Auf den ersten Blick ist nicht einzusehen, warum ein Wesen wie der Mensch sein Streben nicht sollte *befriedigen* können, wo er doch in einer Welt steht, über deren Hilfsmittel er auf Grund seiner Intelligenz verfügt. Zudem braucht es nicht viel, um das Streben des Menschen zu befriedigen. Epikur hatte Recht: mit etwas Brot und Wasser kommt der Weise dem Jupiter gleich; oder sagen wir vorsichtiger, er müßte ihm gleichkommen, denn da das Rezept fürs Glücklichwerden so einfach ist, wird man die Frage nicht los, warum so wenige Menschen es damit versuchen. Vielleicht deshalb nicht, weil der Mensch mit etwas Brot und Wasser glücklich sein sollte, es aber nicht ist. Und wenn er es nicht ist, so kommt das nicht unbedingt daher, daß er nicht weise ist, es kommt wohl einfach daher, daß er Mensch ist, und daher, daß seine tiefsten Tiefen zu der ihm angebotenen Weisheit immer wieder Nein sagen. Anscheinend verfolgt jeder von uns zwangsläufig sein eigenes Glück, aber es scheint auch, daß keiner von uns es zu erreichen vermag: alles gefällt uns, aber nichts befriedigt uns. Wer ein Landgut besitzt, möchte es abrunden; ist jemand reich, so wüßte er sich gern noch etwas

[1] *Augustin,* Epist. 140, II, 3; PL 33, 539.

reicher; ist die Frau, die er liebt, schön, so mag er doch noch eine schönere, oder auch eine weniger schöne, wenn sie nur anders schön ist. Es sind das allgemein-menschliche Erfahrungen; es verlohnt sich nicht der Mühe, sie zu beschreiben: aber man muß sie sich hier wenigstens vergegenwärtigen, weil das ganze christliche Verständnis der Liebe von der Tatsache ausgeht, daß alle menschliche Lust erstrebenswert ist, daß aber keine ganz genügt.

Diese Jagd nach einer sich immer wieder verflüchtigenden Befriedigung löst im Menschen zunächst eine tiefe Bestürzung aus, die heimliche, aber quälende Unruhe dessen, der das Glück sucht und dem sich der echte Friede versagt. Friede, das Zauberwort für die mittelalterliche Seele! Es verstrahlt ein stetiges, ruhiges Licht und kündet von dem kostbarsten, aber auch am schwersten zu erwerbenden aller Güter. Solange der Mensch den Frieden nicht hat, irrt er von einem Objekt zum andern, denn das Objekt, das er gerade besitzt, ist zwar gut, aber das, welches er nicht besitzt, ist auch gut. Die Unersättlichkeit ergreift ihn und reißt ihn mit sich fort: er muß das eine Gut fahren lassen, wenn er das andere nehmen will, muß sich der einen Lust entschlagen, wenn er die andere verkosten will, muß den Überdruß der vergehenden Lust ertragen und schmeckt zugleich schon im neuen Begehren den Überdruß der neuen Lust. Am liebsten würde er das Meer aller möglichen und denkbaren Lust austrinken und dann sterben, denn es stände nicht in seiner Macht, einen solchen Genuß ewig dauern zu lassen. Daher dieser sinnlose Taumel; der Mensch genießt das eine Gut kaum zu Ende, um sich schon auf das andere zu stürzen, das aber auch nicht standhält. Die Jagd nach dem Glück ist nur ein trügerischer Ersatz des Friedens, wie die Veränderung nichts anderes ist als eine Folge von einander ablösenden Bildern der unveränderlichen Ewigkeit.

2. Das Genügen der Gottesliebe; Gott als Ziel und Ursache der Liebe

An dieser Stelle nun setzt die „Umkehr“ ein, die das mittelalterliche Denken dem Menschen anempfiehlt. Mit etwas Brot und Wasser, mit Freunden, mit jenem Frieden, wie ihn die Welt versteht und gibt, hat man noch keinen echten Frieden, denn das Streben nach den übrigen Dingen bleibt und nichts kann es stillen: Dicentes: pax, et non est pax. Von hier aus sieht man, daß die gesamte Aszese der epikureischen und stoischen Ethik eine rein negative Aszese ist; sie verlangt den

Verzicht auf alles, ohne doch ein Entgelt zu bieten. Die Aszese der christlichen Ethik hingegen ist positive Aszese, sie legt das Streben nicht lahm, indem es ihm das Objekt verweigert, sie macht vielmehr das Streben vollwertig, indem sie dem Menschen den Sinn seines Strebens bewußt macht. Wenn keines der zur Verfügung stehenden Güter unser Streben befriedigen kann, dann wohl deshalb, weil unser Streben mehr Raum hat, als die Welt ausfüllen kann. Entweder muß sich also unser Streben mit Gütern begnügen, die es nicht befriedigen können, d. h. wir muten uns eine an Verzweiflung grenzende Resignation zu; oder wir müssen auf das Streben selbst verzichten, denn nur ein Tor wird sich damit abquälen, einen Hunger zu stillen, der gerade an der gereichten Nahrung von neuem entbrennt. Aber wenn der Mensch zu diesem Verzicht bereit ist, was bieten wir ihm als Entgelt? Alles! Darum eben ist jeder Verzicht des mittelalterlichen Menschen eine Eroberung, ist das erfolgreiche Unternehmen eines Strebens, das den Schein gern fahren läßt für die Wirklichkeit. „Es schmerzt Dich, daß Du dies oder jenes verloren hast. Aber dann bemühe Dich doch nicht, es zu verlieren. Derjenige verschuldet selbst den Verlust, der solche Dinge liebt und sucht, die er zu halten nicht imstande ist." Das ist der rechte Weg; ein rauher Weg, aber man spürt ihn weniger, wenn man an das Ziel denkt. „Der Weg zu Gott ist leicht, weil wir unterwegs die Lasten mählich abwerfen; er wäre schwer, wenn unterwegs die Last sich mehrte. Entlaste dich also, wirf alles ab und verzichte schließlich auch auf dich selbst[2]." Was tut not, damit wir uns zu diesem Verzicht entschließen?

Es gilt an erster Stelle zu begreifen, daß sogar die Unersättlichkeit des menschlichen Strebens einen positiven Sinn hat; sie ist nämlich so zu verstehen, daß ein *unendliches* Gut uns lockt. Der Widerwille des Menschen gegen jedes Teilgut beweist nur, daß ihn nach dem totalen Gute verlangt, und seine Resignation entspringt einfach aus der Ahnung des unendlichen Abstandes, der das, was er tatsächlich liebt, von dem trennt, was zu lieben er sich befähigt fühlt. Wie man sieht, verläuft

[2] *Guigo* der Karthäuser, Meditationes II et V; PL 153, 604 B et 610 B. An den heute ganz zu Unrecht vergessenen Meditationes dieses großen aszetischen Schriftstellers hat sich der hl. Bernhard begeistert; in solcher Begeisterung schrieb er jenen Brief, den er später in De diligendo Deo (cap. 20 ss) eingerückt hat. Vgl *Bernhard*, Epist. 11; PL 182, 110—115.

in der christlichen Philosophie das Problem der Liebe genau parallel mit dem Problem der Erkenntnis. Durch den Verstand ist die Seele befähigt, sich der Wahrheit hinzugeben, durch die Liebe ist sie befähigt, sich dem GUT hinzugeben; ihre Angst rührt daher, daß sie das GUT sucht, ohne zu wissen, daß sie eben das GUT und nichts anderes sucht, und ohne folglich zu wissen, wo sie es suchen soll. Damit ist klar, daß das Problem der Liebe notwendig entweder unlöslich oder aber bereits gelöst ist. In der Ordnung der bloßen Natur erweist es sich als unlöslich, denn das wenn auch unbewußte und dunkle Streben nach dem Unendlichen ist mit geschöpflichen Dingen nicht zu befriedigen. Versteht man sich hingegen dazu, daß der Überdruß an der Welt nichts anderes ist als unbewußte Gottesliebe, so ist es schon gelöst, denn dann begreift man sowohl diese Liebe als auch ihr Scheitern, und begreift zudem, daß gerade mit dem Scheitern der Beweis gegeben ist, daß sie nicht zu scheitern braucht, sondern erfolgreich sein *kann*. Doch bleiben dann die Voraussetzungen noch zu klären.

Man wird ihrer bald inne, wenn man sich darauf besinnt, was es mit der christlichen Welt auf sich hat. Sie ist ein Universum von Geschöpfen, die ihr Dasein einem Akte der Liebe verdanken. Gott hat alle Wesen, und ganz besonders den Menschen, das vernunftbegabte Wesen, gewollt, damit sie teilhaben könnten an seiner Herrlichkeit und seiner Seligkeit. Damit ist gesagt, daß jede geschöpfliche Tätigkeit wesentlich und notwendig auf Gott als auf ihr *Ziel* gerichtet ist. Was für Gott gemacht ist, strebt spontan, sobald es sich nur betätigt, in Kraft eines unmittelbar seinem Wesen eingeschriebenen Gesetzes auf Gott hin. Dabei ist es durchaus möglich, daß die Dinge in dieser Weise dem höchsten Ziele zustreben, ohne es selbst zu wissen; das ist notwendig sogar der Fall bei all jenen Wesen, die nicht mit Verstandeserkenntnis begabt sind und weder ihre Akte erkennen noch über ihre Akte, um sie auf ein Ziel zu richten, reflektieren können. Nichtsdestoweniger streben sogar die unbelebten Dinge auf Gott hin, denn sie handeln immer nur im Hinblick auf ein bestimmtes Gut und dieses ist in jedem Falle ein Analogon des höchsten GUTES. Also ist der Zweck all ihrer Tätigkeiten, daß sie Gott etwas weniger unähnlich werden. Dieses Streben auf Gott hin, in den übrigen Wesen nur ge-lebt, wird zu einem erkannten und

er-lebten Streben, sobald es sich um den Menschen handelt. Sein Verstand reicht nicht hin, um ihm zu sagen, daß das GUT für ihn erreichbar ist, denn an sich hat ein Gut ebensowenig Anspruch auf das GUT wie ein Seiendes Anspruch hat auf den SEIENDEN; aber sein Verstand reicht doch hin, um ihm zu sagen, daß er *eigentlich* das GUT sucht und warum er es sucht. Denn wenn das soeben Gesagte richtig ist, ist die menschliche Liebe trotz aller Unkenntnis, aller Verblendung und sogar trotz aller Irrungen doch immer eine endliche Teilnahme an jener Liebe, die Gott zu sich selbst hegt. Das Elend des Menschen ist, daß er sich im Objekt irren und an diesem Irrtum leiden kann, ohne auch nur zu wissen, daß er sich irrt. Trotzdem, auch in den niedrigsten Vergnügungen, noch im letzten Auskosten der Lust sucht der Mensch Gott; besser noch: da sogar noch jeder Akt *dieser* Art etwas Positives ist und eine wenn auch noch so blasse Analogie mit der echten Liebe an sich hat, so sucht *Gott* selbst sich im Menschen und für den Menschen.

So ist denn, wie zu erwarten stand, das Ziel der menschlichen Liebe zugleich auch die *Ursache* der menschlichen Liebe. Auf der Jagd nach unserem Glücke erleben wir, daß Gott vor uns flieht und doch in unserem Gesichtskreis bleibt; er ist das Objekt unseres Strebens und die Ursache dieses unseres Strebens: Praevenit, sustinet, implet; ipse facit ut desideres, ipse est, quod desideras[3]. So ist es radikal wahr, daß Gott die Ursache unserer Gottesliebe ist, denn er erschafft unsere Liebe, indem er uns erschafft[4]. Aber dann müssen wir auch noch weitergehen. Liebe ist ein Suchen, das Besitz werden möchte; wenn wir darum ohne Gott nicht imstande sind, Gott zu lieben, so heißt das, daß wir ohne ihn nicht einmal imstande sind, ihn zu *suchen*. Gott will also, daß der Mensch ihn von vornherein in der Liebe besitze, damit er den Menschen antreiben könne, ihn, Gott, zu suchen; und Gott will, daß der Mensch ihn in der Liebe suche, damit der Mensch ihn, Gott, besitze. Der Mensch kann also Gott suchen und kann Gott finden, aber er kann Gott nicht *zuvorkommen*: Niemand kann Gott suchen, er hätte ihn denn schon gefunden; nemo te quaerere valet, nisi qui prius

[3] *Bernhard*, De diligendo Deo 7; edit. Watkin W. Williams Cambridge (University Press) 1926, S 39/40.
[4] AaO S 40.

invenerit[5]. Von diesem Worte, das auf mancher berühmten Seite in Pascals Werken sein Echo hat, empfängt der christliche Begriff der Liebe seinen besonderen und eigentümlichen Sinn.

Man braucht dies Wort nämlich nur in metaphysische Terme zu übersetzen, um zu sehen, welch reichen philosophischen Gehalt es birgt. Über dem Beginn der Schöpfung steht das Wort des hl. Johannes: „Deus caritas est; Gott ist die Liebe." Die Behauptung, Gott sei die Liebe, widerspricht nicht jener anderen, daß Gott der SEIENDE ist; im Gegenteil, sie besagt dasselbe, denn die Liebe Gottes ist nichts anderes als die Freigebigkeit des SEIENDEN, der den überfließenden Reichtum seines Wesens in sich selbst und in den möglichen Geschöpfen, die an ihm teilhaben können, liebt. So wächst die Schöpfung aus der Liebe und läßt neue Liebe wachsen. Gott ist die Ursache der Schöpfung, sagt Dionysius, et sicut emissor et sicut progenitor, und Thomas kommentiert dies Wort dahin, daß Gott die Ursache der Liebe sei, indem er die Liebe in sich erzeuge und sie als Bild und Gleichnis seiner selbst in den übrigen Wesen verursache. Da Gott der SEIENDE ist, ist er das höchste Gut und im höchsten Maße erstrebenswert; also will und liebt er sich selbst. Aber da das von ihm geliebte Gut nichts anderes ist als sein eigenes Wesen und da die Liebe zu diesem Gut nichts anderes ist als sein Wille, der substantiell mit seinem Wesen identisch ist, *so ist Gott seine Liebe*. Diese Liebe nun, die Gott in sich hervorbringt und die er selbst ist, verursacht er in den Geschöpfen, indem er ihnen das Verlangen nach seiner eigenen göttlichen Vollkommenheit eingibt, ein Verlangen, das ein Analogon jenes ewigen Aktes ist, durch den er sich selbst liebt. Gott „bewegt" also — eine durchaus berechtigte Ausdrucksweise — seine Geschöpfe zur Gottesliebe, aber hier wie überall in einer christlichen Philosophie unterscheidet sich die erste Bewegungsursache von der aristotelischen ersten Bewegungsursache dadurch, daß sie schöpferische Ursache ist. Wenn ich in einem Menschen Liebe zu mir erwecke, so setze ich ihn in *Bewegung* zu mir hin; Bewegung verursachen aber heißt, wenn Gott der Verursachende ist, Bewegung *erschaffen*. Es ist also ein und dasselbe, ob man sagt, Gott sei wert, geliebt zu werden, er bewege die Wesen, er verursache ihre Bewegung auf sich, Gott, hin; oder

[5] AaO S 41. Vgl Pascal, Pensées. Brunschvicg S 576 u. S 578; Wasmuth S 244 u. 247.

ob man sagt, er *erschaffe* in ihnen die Liebe, durch die sie ihn lieben: Ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis; et ideo ad eum pertinere videtur, quod sit amabilis, in aliis amorem creans[6]. Solche Ausdrücke aber besagen nichts anderes, als was schon der hl. Bernhard gesagt hatte und Pascal ihm nachspricht, daß man nämlich Gott suchen und finden, ihm aber nicht zuvorkommen kann. Um die Einhelligkeit der christlichen Überlieferung in diesem Punkte aufzuzeigen, brauchen wir nur noch, und zwar wieder in metaphysischen Termen, den Satz zu belegen, daß auch, wer Gott *sucht*, ihn schon gefunden hat.

Eigentlich ist es indes selbstverständlich, daß unsere Metaphysiker diesen Satz unterschreiben. Sie können an dieser Konsequenz nicht vorbei, da für sie, wer Gott liebt, an Gott selbst teilhat. Die Liebe prae-existiert von Ewigkeit her im höchsten Gute, erfließt von ihm in einem Akte freier Großmut in die Dinge und kehrt zu ihrem Ursprunge, dem höchsten Gute, zurück. Sie ist also nicht wie ein Fluß, der sich von seiner Quelle immer weiter entfernt und endlich versickert. Weil die erschaffene Welt aus der Liebe geboren ist, wird sie von dieser Liebe ganz durchdrungen, wird von ihr bewegt und von innen her belebt; die Liebe kreist in der Welt wie das Blut in dem von ihm belebten Leibe. Es gibt einen Kreislauf der Liebe; sie erfließt aus Gott und kehrt zu ihm zurück: Quaedam enim circulatio apparet in amore, secundum quod est de bono ad bonum[7]. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß, wer Gott liebt, ihn schon besitzt, und weil auch derjenige ihn schon liebt, der ihn sucht, so muß, wer Gott *sucht*, ihn schon besitzen. Daß wir Gott suchen, ist das Werk der Gottesliebe in uns; die Gottesliebe in uns aber schreibt sich daher, daß wir in endlicher Weise an jener unendlichen Liebe teilhaben, in der Gott sich selbst liebt. Wir werden mitgerissen vom Strome der göttlichen Liebe, der durch die Mitte unseres Wesens geht und durch uns zu seiner Quelle zurückfließt, und können daher mit Augustin sagen, daß, wer Gott liebt, ihn in sich trägt.

Diese neue, ganz aus der Seinsphilosophie erwachsende Metaphysik der Liebe wirft zugleich auch neue Probleme bezüglich

[6] *Thomas,* In lib. de div. nominibus XI; Opuscula, edit. Mandonnet II, S 400.

[7] AaO S 402/403.

der Natur und sogar bezüglich der Psychologie der menschlichen Liebe auf. Die Erörterung dieser Fragen ist für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Literatur von größter Wichtigkeit; umreißen wir also den genauen Sinn dieser Fragen und schälen wir aus der von der christlichen Philosophie erbrachten Antwort das neue Element heraus!

II. DAS PROBLEM DER GOTTESLIEBE

Solange man innerhalb der Ordnung des Menschen und seiner Beziehungen zur Umwelt bleibt, die eine Welt endlicher Güter ist, gibt es kein metaphysisches Problem der Liebe. Gewiß erwartet den Menschen auch in dieser Ordnung ein *sittliches* Problem von großer Tragweite: das menschliche Streben und seine radikale Unersättlichkeit. Von diesem Problem erhält die Ethik der Griechen ihr besonderes Gepräge. Sie bemüht sich, mit einem nicht zu bewältigenden Übel auf die bestmögliche Weise fertig zu werden und die schädlichen Folgen dieses Übels nach Möglichkeit abzuschwächen, aber sie gibt sich nie der Hoffnung hin, seiner Herr zu werden. Die einzelnen Denker führen uns zwar verschiedene Wege, aber am Ende jedes Weges steht ein Akt der Resignation. Für die Griechen liegt die Schwierigkeit in der Frage, *was* man lieben soll. In der Frage, was der *Akt* des Liebens ist und wie er sich zu seinem Objekt verhält, liegt für sie kein Problem. Alles Seiende ist gut; alles Gute ist erstrebenswert. Es kommt für sie nur darauf an, unter den erstrebenswerten Dingen diejenigen herauszufinden, die man am zweckmäßigsten erstrebt; damit ist eigentlich zu dieser Frage alles Wichtige gesagt. Für einen christlichen Denker liegt die Sache ganz anders. *Was* er lieben soll, weiß er sehr bald, aber er fragt sich angstvoll immer wieder, ob er dieses Objekt überhaupt lieben *kann* und *was* Liebe, diesem Objekt gegenüber, überhaupt *bedeutet*. In der christlichen Philosophie wird also die Natur der Liebe zum eigentlichen und zu einem schweren Problem; aber freilich ist den mittelalterlichen Denkern auch nie eine bessere Gelegenheit geboten worden, die Eigenständigkeit und schöpferische Kraft ihres Denkens zu beweisen.

Sobald man Gott als den absoluten SEIENDEN versteht, statuiert man ein absolutes GUT, und weil das Gute das Objekt der Liebe ist, muß man auch eine absolute Liebe statuieren. Eben dies ist der Inhalt des „Großen Gebotes" der Gottesliebe[8]. Sta-

[8] Deut 10,12/13. Lev 19,18. — In wie enger Beziehung das „Große Gebot" zum jüdischen Monotheismus steht, wird am besten dadurch deut-

tuiert man aber die absolute Liebe, so hat man der griechischen Philosophie den Abschied gegeben, gerät dadurch allerdings auch in Schwierigkeiten, die weder Platon noch Aristoteles gekannt haben. Daß ein endliches Wesen endliche Güter und daß ein relatives Wesen relative Güter erstrebt, bedarf keiner Erklärung. Es erstrebt jene Dinge, deren es bedarf, um sich im Sein zu erhalten oder sich zu vervollkommnen; es erstrebt sie also für sich selbst. Darum ist jede menschliche Liebe ganz von selbst und normalerweise eine mehr oder weniger interessegebundene Liebe. Nicht als ob die griechische Philosophie nicht gewußt hätte, wieviel Selbstlosigkeit echte Freundschaft verlangt; man braucht dieserhalb nur an Aristoteles zu erinnern, aber auch Aristoteles hat nicht im entferntesten daran gedacht, den amor concupiscentiae, die begehrende Liebe, ganz auszuschalten zugunsten des amor amicitiae, der Freundesliebe. Der griechische Mensch kennt seinen Göttern gegenüber immer nur eine *endliche* Verpflichtung. Ganz anders, sobald man von der Existenz eines absoluten Gutes im christlichen Sinne überzeugt ist. Das menschliche Streben sieht sich alsdann einem so einzigartigen Objekt gegenüber, daß es dieses Objekt unmöglich erstreben kann um irgendeines Dinges willen, das nicht dieses Objekt selbst ist. Der christliche Mensch steht hier wieder einmal in jener Alternative, die stets durch die Beziehungen der Geschöpfe zu Gott, d. h. des Seienden zum SEIENDEN, heraufbeschworen wird; nur stellt sich ihm die Alternative diesmal nicht in der Ordnung der Existenz, der Wirkursächlichkeit oder der Erkenntnis, sondern in der Ordnung der Liebe. Hier aber wirkt sie besonders beängstigend. Da der Mensch einen Willen hat, erstrebt er das Gute, d. h. er erstrebt das, was *für ihn* gut ist, *sein* Gut. Anderseits aber weiß jeder christliche Philosoph ganz klar, daß jede menschliche Liebe unbewußte Liebe zu Gott ist. Noch mehr! Wie wir uns eben sagten, nimmt jeder Mensch in seiner Liebe auf analoge Weise Teil an jener Liebe, die Gott zu sich selbst hegt. Nun aber liebt Gott sich, weil er unendlich vollkommen ist, nur um seiner selbst willen; solange wir also die Dinge und auch Gott um *unseret*willen lieben, hat unsere Liebe noch nicht das Wesen einer echten Liebe. Wollen wir

lich, daß auch das Evangelium diese Beziehung betont: Mk 12, 28—31. — Vgl *Augustin,* De doctr. christ. I, 22,21; PL 34,27. Siehe auch *Gilson-B.* Augustin S 238—241.

lieben, wie wir sollen, dann müssen wir erstens alle *Dinge* um Gottes willen lieben, so wie er sie liebt; zweitens müssen wir *Gott* um seiner selbst willen lieben, so wie er sich liebt. Es ist aber nicht ohne weiteres die Möglichkeit von der Hand zu weisen, daß eine solche Forderung in sich widerspruchsvoll ist, und da liegt die Hauptschwierigkeit. Die Liebe, die ein endliches Wesen seinem Gute gegenüber empfindet, ist, und ist anscheinend notwendigerweise, interessegebunden. In welch schwierige Lage gerät dies Wesen, wenn man von ihm eine interesselose Liebe verlangt! Gott liebt sich einfach darum, weil er vollkommen ist, nichts einfacher als das. Neben seiner Vollkommenheit kann nichts bestehen, das er noch erwerben könnte, er genießt seine Vollkommenheit, ohne ihr etwas hinzufügen zu können. Der Mensch aber ermangelt sehr vieler Dinge und am meisten ermangelt er Gottes; spricht man nicht von etwas Unmöglichem, wenn man sagt, er könne und müsse sein höchstes Gut anders lieben als ein zu *erwerbendes* Gut? Um das Problem der christlichen Liebe in seiner ganzen Schärfe zu formulieren: der Mensch, der eine wesentlich interessegebundene Teilnahme an einer wesentlich interesselosen Liebe ist, soll interesselos lieben, um sein eigenes Wesen zu verwirklichen, kann aber praktisch nicht das Geringste zur Vervollkommnung seines Wesens tun, ohne dies Wesen zu zerstören! Wo liegt die Lösung dieser Schwierigkeit? In einem erneuten Rückgriff auf unsere Prinzipien!

Es geht also um einen Akt der Liebe, in dem der Mensch Gott so liebt, wie Gott sich selbst liebt. Auch hier ist wieder zu sagen, daß das Problem entweder für immer ungelöst bleibt oder schon gelöst ist. Wäre die Liebe zu Gott nicht schon in uns, es würde uns niemals gelingen, sie in uns zu erwecken. Doch wir wissen, daß sie in uns ist, denn jeder Mensch ist wesentlich eine erschaffene Liebe zu Gott und jeder unserer Akte, jede unserer Handlungen richtet sich von selbst auf jenes Wesen hin, das wie die Ursache der Handlung so auch ihr Ziel ist. Dann geht es aber schon eigentlich nicht mehr darum, wie wir die Liebe zu Gott *erwerben* können, sondern vielmehr nur noch darum, wie wir diese Gottesliebe dahin bringen können, daß sie sich ihrer selbst, ihres Objektes und der Art und Weise, wie sie zu diesem ihrem Objekte zu stehen hat, *bewußt* werde. Das eigentliche Problem ist also, wie man sieht, ein Problem

der Erziehung, oder, wenn man lieber will, der Umerziehung, der Rückerziehung der Liebe. Der Zisterziensermystiker richtet also sein ganzes Nachdenken auf diesen einen Punkt — und es ist wirklich der Mittelpunkt der ganzen Auseinandersetzung —, ob es dem Menschen möglich ist, sich selbst zu lieben und Gott doch nur um Gottes willen zu lieben?

1. Der Begriff der Liebe

Zur Lösung dieses Problems ist zuerst eine Klarstellung des Begriffes der Liebe gefordert. Ist es absolut sicher, daß es eine interesselose Liebe nicht geben kann? Wäre es nicht sogar viel richtiger, wenn man umgekehrt sagte, jede Liebe, soll sie echte Liebe sein, müsse interesselose Liebe sein? Wir sehen den ursprünglichen Sinn des Wortes „Liebe" deshalb nicht, weil wir die Liebe immer mehr oder weniger mit dem bloßen und einfachen Streben verwechseln. Nun sind aber offenbar fast alle unsere *Strebungen* interessegebunden, und es ist unzutreffend, von Liebe zu sprechen, wenn man ein Ding einfach für sich erstrebt und begehrt; in diesem Falle *lieben* wir uns selbst, und das Ding *wollen* wir nur *für uns.* Lieben aber ist etwas ganz anderes; lieben heißt, einen Gegenstand wollen um des *Gegenstandes* willen, sich an seiner Schönheit und seiner Gutheit um der Schönheit und Gutheit willen erfreuen, ohne diese Eigenschaften zu irgend etwas anderem in Beziehung zu bringen.

Diese Gesinnung ist von den beiden Extremen des Utilitarismus und Quietismus gleich weit entfernt. Einerseits: Liebe liebt nicht Lohnes wegen; täte sie es, sie wäre keine Liebe mehr. Anderseits aber darf man von der Liebe auch nicht verlangen, daß sie auf die Freude verzichte, die ihr der Besitz ihres Gegenstandes bereitet, denn diese Freude ist der Liebe wesentlich; die Liebe würde auf sich selbst verzichten, wollte sie auf ihre Begleiterin, die Freude, verzichten. Jede echte Liebe ist also interesselos und hat doch zugleich auch ihren Lohn; sie kann sogar ihren Lohn nur dann haben, wenn sie interesselose Liebe ist, denn die Interesselosigkeit gehört zu ihrem Wesen. Wer in der Liebe als Entgelt nur die Liebe sucht, empfängt die Freude der Liebe. Wer in der Liebe etwas anderes sucht als die Liebe, verliert die Liebe und zugleich die Freude der Liebe[9]. Liebe kann also nur existieren, wenn sie keinen Lohn verlangt, aber wenn und wo sie nur existiert, hat sie ihren Lohn. Im Begriff einer Liebe, die zugleich interesselose Liebe ist und doch auch ihren

[9] *Bernhard,* De dilig. Deo 7; ed. Watkin S 32—34.

Lohn hat, liegt also kein Widerspruch, ganz im Gegenteil. Trotzdem ist unsere Schwierigkeit noch nicht behoben. Der Mensch könnte Gott vielleicht mit interesseloser Liebe lieben, *wenn* er Gott lieben und dabei sich selbst vergessen könnte; die Frage ist eben, ob er sich selbst vergessen *kann*, ob er, in den Fesseln seiner Bedürfnisse, imstande ist, sich vollständig von sich zu lösen, um sich vollständig an Gott hinzugeben.

2. Die natürliche Veranlagung zur Gottesliebe

Sicher läßt sich eine solche „Umkehr" im eigentlichen und ursprünglichen Sinne des Wortes nicht vollziehen auf dem Boden der bloßen Natur und ist folglich keine Sache der Philosophie, aber die Natur muß dieser Umkehr wenigstens *fähig* sein, und die Philosophie muß uns wenigstens zeigen, in welchem Sinne die Natur dieser Umkehr fähig ist. In diesem Punkte aber herrscht zwischen den sonst nicht immer einmütigen Schulen der Zisterzienser und der Thomisten volle Übereinstimmung der Grundanschauung, obwohl sie auch hier in den Methoden und der speziellen Ausprägung der Gedanken auseinandergehen. Nach dem hl. Bernhard und nach Wilhelm von St. Thierry liebt der Mensch, wie wir sahen, notwendig zuerst sich selbst und kann nur nach und nach zur Gottesliebe emporsteigen, aber wir wiesen gleich darauf hin, daß es sich dabei nur um einen faktischen Zustand handelt, um eine Folge jener Desorientierung, die sich durch die Erbsünde unserer natürlichen Neigungen bemächtigt hat. Der Mensch, wie Gott ihn gewollt hat, liebte Gott von selbst mehr als sich, und darum ist eine Um- und Rückerziehung, eine Berichtigung der menschlichen Liebe, ihre Rückführung zu ihrem natürlichen Objekt möglich. Es kann uns also nicht wundern, wenn die Zisterzienser behaupten, daß, obwohl unsere verderbte Liebe zum Niedrigen neige, ihr besonderes und eigentümliches Objekt immer noch die Vollkommenheit des göttlichen Gutes sei. Auf der anderen Seite weiß auch Thomas sehr wohl, daß die menschliche Liebe sich nur zu oft an Gegenstände verliert, die der Natur der Liebe unwürdig sind; er weiß, daß der gefallene Mensch sich faktisch von selbst Gott vorzieht — darin besteht gerade sein Abfall von Gott —, aber er verliert doch nie aus dem Auge, daß alle erschaffene Liebe eine Teilnahme an der unerschaffenen Liebe ist, was die Identität ihres Objektes voraussetzt.

Die beiden klassischen Theorien kommen also im wesentlichen überein, oder besser noch, es handelt sich um ein und die-

selbe Theorie. *Vor* seinem Fall wußte der Mensch von Natur aus, daß und wie er Gott lieben sollte; *nach* seinem Fall hat er es vergessen und muß es neu lernen: Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae humanae inditus, sed postquam legem Dei amisit, ab homine est docendus[10]. Darum will Wilhelm von St. Thierry, daß wir Ovid den Laufpaß geben; er möchte die Liebe des Menschen wieder auf Gott als ihr natürliches Objekt richten und möchte, um den Ausdruck eines alten Autors zu gebrauchen, einen „Anti-Naso" schreiben. Der hl. Thomas aber lehrt nichts anderes. Für ihn ist es genau wie für die Zisterzienser der Natur des Menschen entsprechend, daß der Mensch Gott mehr liebt als sich selbst. Diese Liebe, die den Menschen antreibt, Gott allem übrigen vorzuziehen, ist noch nicht die caritas, die gnadenhafte Liebe, sie ist eine natürliche Liebe, die in der caritas ihre Vervollkommnung und Vollendung finden soll. Wollte man es umgekehrt für natürlich halten, daß der Mensch sich mehr liebt als Gott, so wäre damit gesagt, eine Neigung könne zugleich natürlich und widernatürlich, der Natur angemessen und der Natur unangemessen sein; es wäre damit sogar gesagt, die Gnade müsse in der Folge, um die Gottesliebe über die Eigenliebe obsiegen zu lassen, die Natur zerstören, anstatt sie zu vervollkommnen[11]. Wenn wir im jetzigen Stande der Gnade bedürfen, um Gott über alles zu lieben, so kommt das also nicht daher, daß unsere Natur von sich aus dieser Liebe unfähig wäre, sondern daher, daß sie ihrer unfähig geworden ist und ihrer nur mit der Gnade wieder fähig werden kann; die Gnade muß unsere Natur zuerst von ihren Wunden heilen und ihr die Richtung auf ihr eigentliches Objekt geben[12]. So bleibt nur noch die Frage übrig, *warum* der Mensch von Natur aus befähigt ist, Gott über alles zu lieben. Gelingt uns eine Antwort auf diese Frage, so ist unsere Antinomie zwischen der natürlichen Selbstliebe und der natürlichen Gottesliebe endgültig behoben.

Das Problem ist durchaus nicht einfach. Es könnte sogar scheinen, als habe man sich ein Vergnügen daraus gemacht, die Schwierigkeiten zu steigern, indem man zwei angeblich wesensmäßig un-

[10] *Wilhelm* v. St. Thierry, De natura et dignitate amoris I, 2; PL 184, 381.

[11] *Thomas,* Summa theol. I, 60, 6, Resp. Vgl ad 1.

[12] *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 109,3, Resp.

vereinbare Begriffe von Liebe gegeneinanderstellte: die naturhafte Liebe und die ekstatische Liebe. Auf der einen Seite die nach griechisch-thomistischer Art verstandene Liebe, die aus der natürlichen und notwendigen Neigung der Geschöpfe erwächst, die *ihnen* nützlichen Güter vor allen anderen anzustreben. Für den, der es mit dieser Theorie einer naturhaften Liebe hält, besteht volle Identität zwischen Selbstliebe und Gottesliebe, so als ob es im Grunde ein und dasselbe sei, sich zu lieben und Gott zu lieben, oder ein und dasselbe, Gott zu lieben und sich zu lieben. Die Theorie der ekstatischen Liebe, auf der anderen Seite, betrachtet eine Liebe als echt nur unter der strikten Bedingung, daß der Mensch sich selbst ganz vergißt; es ist jene Liebe, die das Subjekt buchstäblich „aus sich herausgehen" läßt und jede Verbindung unserer Nächstenliebe zu unseren egoistischen Neigungen durchschneidet[13]. In Wirklichkeit jedoch ist die Unterscheidung dieser zwei Arten von Liebe bei den führenden mittelalterlichen Denkern nicht so scharf, was man bald gewahrt, wenn man die Texte in die Hand nimmt. Wenn sie überhaupt unter diesem sachlichen Gegensatz gelitten haben, so sind sie sich dessen doch eigentlich nicht bewußt geworden, und vielleicht wird diesem Gegensatz sogar jede Berechtigung entzogen, wenn man ihr Denken und Fühlen nur richtig und tief genug versteht.

Daß man in diesem Punkte geirrt hat, hat seinen Grund in dem heute weitverbreiteten Mißbrauch einer Metapher, eines Bildes, das eine Art geistiger Hilfestellung sein sollte; statt dessen hat man die Metapher nur zu oft mit trostloser Buchstäblichkeit verstanden. Wenn *Thomas v. A.* uns erklären will, warum der Mensch von Natur aus Gott über alles liebt, so argumentiert er gewöhnlich so: Der Mensch müsse, wenn er von Natur aus das liebe, was *für ihn* gut sei, notwendig *auch* jenen Gegenstand, nämlich Gott, lieben, der die *Bedingung* für sein eigenes Gut sei. Mehr noch! Jedes naturgegebene Etwas hängt von einem anderen ab. Wenn dieses Etwas nun mit Verstand begabt ist und seine Abhängigkeit erkennt, so kann es nicht umhin, das, wovon es abhängig ist, sich selbst, das abhängig

[13] Freie Zusammenfassung der Darlegungen von *P. Rousselot,* Pour l'histoire de l'amour au moyen âge. Beiträge Bäumker VI, 6. Münster 1908. S 1—6. Zur thomasischen Sicht des Problems vgl die ausgezeichnete Arbeit von *H. D. Simonin,* Autour de la solution thomiste du problème de l'amour. Archives 6 (1931) S 174—276; bes. Kap. 3.

ist, *vorzuziehen*, denn das, von dem es abhängig ist, ist die notwendige Bedingung seiner Existenz. Darum setzt sich zum Beispiel der Teil eines Ganzen spontan der Gefahr aus, um das Ganze zu schützen. Droht dem Leib eine Gefahr, so fängt die Hand mit einer naturhaften und jeder Überlegung baren Bewegung den drohenden Schlag auf. Es ist, als ob die Hand wüßte, daß sie von dem Leibe, dem sie zugehört, nicht getrennt subsistieren kann und daß sie sich selbst verteidigt, wenn sie den Leib verteidigt[14]. Von hier aus ist die bekannte Theorie der naturhaften Liebe zu verstehen; diese Theorie stellt das Verhältnis des göttlichen Gutes zum menschlichen Gute als das Verhältnis des Ganzen zum Teil dar. Die Tatsache, daß der Mensch von Natur aus Gott mehr als alles andere, und vorab mehr als sich selbst liebt, wird in dieser Theorie dahin verstanden, daß Gott das universale Gut ist, das jedes partikuläre Gut umfaßt und von dem der Mensch in seiner Existenz abhängig ist, so daß der Mensch das universale Gut spontan vor sich selbst bevorzugt, weil es die notwendige Bedingung seines, des Menschen, Daseins und seiner Vollkommenheit ist.

Natürlich ist etwas Richtiges an dieser Deutung der thomasischen Theorie der Liebe, aber dieses Richtige wird fast verschüttet von vielem anderen, das nicht richtig ist. Die Hand ist tatsächlich und buchstäblich Teil des Leibes, und darum ist in diesem Falle die Beziehung des partikulären Gutes zum allgemeinen Gute tatsächlich die Beziehung des Teiles zum Ganzen. Sobald man aber von diesem biologischen Beispiel in die soziologische Ordnung übergeht, kann man unmöglich das Verhältnis der beiden Güter noch als „Teil" und „Ganzes" formulieren, oder man setzt sich der Gefahr einer groben Simplifizierung aus. Das Individuum ist sicher ein „Teil" jenes Ganzen, das wir Gemeinschaft nennen, aber es ist nicht ein Teil der Gemeinschaft im gleichen Sinne wie die Hand ein Teil des Leibes ist. Das Individuum ist nicht ein *naturhafter* Teil der Gemeinschaft, und wenn das Individuum sich für das Wohl der Gemeinschaft in Gefahr begibt, dann geschieht das nicht aus einer natürlichen Neigung, sondern infolge eines vernunftmäßigen Entschlusses. Das Individuum *erkennt* und *bewertet* die Art der Abhängigkeit, in der es zur Gemeinschaft steht, und entscheidet dann, daß die Gemeinschaft ihm, dem Indi-

[14] *Thomas*, Summa theol. I, 60,5, Resp.

viduum, vorzuziehen ist und setzt sich für die Gemeinschaft freiwillig der Gefahr aus. Geht man nun, noch eine Stufe höher, zu jener Ordnung über, in der die Abhängigkeit des Menschen von Gott spielt, so wird absolut klar, daß hier der zuerst gebrauchte Vergleich nicht mehr paßt. Natürlich ist Gott hier immer noch das universale Gut, das jedes partikuläre Gut umfaßt, aber das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Mensch und Gott kann nicht als Verhältnis von Teil und Ganzem verstanden werden. Gott ist nicht ein Ganzes und der Mensch ein Teil, und der Mensch ist nicht ein Teil, zu dem Gott das Ganze wäre. Das in Frage stehende Universale umfaßt das Partikuläre in einer ganz anderen Weise, als wie zum Körper die ihn verteidigende Hand gehört, und also ist auch jene Liebe, mit der der Mensch von Natur aus Gott mehr liebt als sich selbst, etwas anderes als der naturhafte Instinkt, der die Hand antreibt, den Leib zu schützen, und ist auch etwas anderes als jene vernünftige Überlegung, die das Individuum zwingt, sich für die Gemeinschaft zu opfern. Um das Wesen dieser Liebe zu erfassen, müssen wir also zuerst einmal klarstellen, in welchem Sinne Gott das „universale" Gut und der Mensch nur ein „partikulärer" Fall dieses Gutes ist.

Diesen Sinn brauchen wir nicht neu zu erarbeiten, sondern uns ihn nur ins Gedächtnis zurückzurufen. In einer christlichen Welt, in der die Dinge, das Seiende, vom SEIENDEN *erschaffen* sind, ist jedes Geschöpf ein Gut und ein *Analogon* des GUTES. Der ganze Kosmos von Beziehungen zwischen Welt und Gott läßt sich im Grunde auf die Analogiebeziehung zurückführen, diese erst gibt jeder anderen abgeleiteten Beziehung zwischen Schöpfung und Schöpfer den rechten Sinn. Wenn man also sagt, Gott sei das „universale" Gut, so kann das notwendig nur heißen, Gott sei das *höchste* GUT und die *Ursache* jedes anderen Gutes. Wenn man sagt, jedes andere Gut sei nur partikuläres Gut, so kann das unmöglich heißen, die partikulären Güter seien abgetrennte Teile eines Ganzen, nämlich des absoluten GUTES, sondern es kann notwendig nur besagen, daß sie Analoga des Schöpfer-GUTES seien, das ihnen die Existenz gegeben hat. Irgendein Gut lieben heißt also immer seine Ähnlichkeit mit der göttlichen Gutheit lieben, und da eben diese Gottähnlichkeit erst ein Gut zu einem Gute macht, so liebt man offenbar in jedem Gute das höchste

GUT[15]. Mit anderen Worten, man kann unmöglich das Ab-Bild lieben, ohne zugleich das Vor-Bild und Ur-Bild zu lieben, und wenn man dazu noch weiß, daß dieses Bild ein *bloßes* Bild ist — und wir wissen es —, so kann man es unmöglich lieben, ohne ihm zugleich das Vor-Bild und Ur-Bild *vorzuziehen*. Was aber so für die gesamte Schöpfung gilt, gilt erst recht für den Menschen im besonderen. Wer ein Objekt will, sagten wir, will ein Bild Gottes, d. h. er will Gott: auch wer sich selbst liebt, liebt also ein Analogon Gottes, d. h. er liebt Gott.

Damit ist unsere Antinomie behoben. Wenn viele Wesen auch der Vernunft ermangeln, so betätigen sie sich doch, weil bewegt und geführt von vernunftbegabten Substanzen, im Hinblick auf bestimmte Ziele und streben spontan das an, was für sie gut ist. Wenn sie aber das anstreben, was für sie gut ist, so bedeutet das, daß sie ihre eigene Vollkommenheit anstreben, und bedeutet zugleich auch, daß sie die Ähnlichkeit mit Gott anstreben, denn ihre Vollkommenheit besteht eben in ihrer Gottähnlichkeit. Wenn daher auch das partikuläre Gut immer nur erstrebenswert ist ob seiner Ähnlichkeit mit dem höchsten Gute, so darf doch das höchste Gut nicht um irgendeines partikulären Gutes willen erstrebt werden, sondern das partikuläre Gut muß umgekehrt um des höchsten Gutes willen erstrebt werden. Schon für jedes vernunftunbegabte Wesen heißt also Vervollkommnung soviel wie Verähnlichung mit Gott[16]. Erst recht gilt das für den Menschen als vernunftbegabtes Geschöpf, denn gerade und besonders in seiner Vernünftigkeit besteht die ihm eigentümliche Vollkommenheit und zugleich die ihm eigentümliche Gottähnlichkeit. Zudem hat der Mensch das Versprechen der beseligenden Schau Gottes, d. h. eines Zustandes, in dem sein Verstand Gott erkennen wird wie Gott sich selbst erkennt. Gerade von da aus begreift man leicht, daß der Mensch notwendig den Gipfel seiner Vollkommenheit und die Fülle der ihm möglichen Gottähnlichkeit gleichzeitig und in ein und demselben Akte erreichen muß[17]. Damit ist aber klar, daß die Analogie

[15] *Thomas,* In II Sent. I, 2,2 Resp. — Vgl Contra Gent. III, 19 et 20.

[16] *Thomas,* Contra Gent. III, 24, Sic igitur. — Am Ende des folgenden Abschnittes ist die analogische Beziehung der partikulären Güter zum universalen Gut klar definiert: Quarto autem modo ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium; et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus dat esse. — Ich zitiere etwas weiter unten diesen Text.

[17] *Thomas,* Contra Gent. III, 25, Adhuc unumquodque tendit.

der Schlüssel zum Problem der Liebe ist: Ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium, und so kommen wir für eine Problemlösung notwendig auch wieder auf die Grundgedanken der großen Zisterzienser zurück, und in diesen Grundgedanken treffen sich die Zisterzienser und Thomas. Denn wo der hl. Thomas Gleichnis und Analogie sagt, sagen der hl. Bernhard und Wilhelm von St. Thierry Ähnlichkeit und Ebenbildlichkeit. Vereinigen sich hier vielleicht die Theorie der „naturhaften" Liebe und die Theorie der „ekstatischen" Liebe? Oder handelt es sich in beiden Theorien nicht vielmehr um ein und dieselbe Grundauffassung, deren Konsequenzen nur nach zwei verschiedenen Methoden entwickelt werden?

Einzig das WORT ist *das* BILD Gottes; der *Mensch* ist nur *gemacht nach* dem Bilde Gottes. Ohne Zweifel eine echte Größe, denn sie befähigt den Menschen zur Teilnahme an der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes; zugleich eine dem Menschen nicht zu nehmende Größe, denn sie wurde ihm durch den gleichen Schöpfungsakt gegeben, der ihm auch die Existenz gab; aber auch eine Größe, die Hand in Hand geht mit der Möglichkeit der Erniedrigung, denn wenn der Mensch auch nicht seine Befähigung zum Göttlichen verlieren kann, ohne sein Menschsein zu verlieren: die „ursprüngliche Rechtheit", die ihn das Göttliche *lieben* ließ, konnte er verlieren und hat er verloren. Als die Seele diese Rechtheit des Willens verlor, verlor sie zugleich auch die Vollkommenheit ihrer Gottähnlichkeit. Weil nun aber die Gottähnlichkeit zum Wesen des Menschen gehört, so konnte der Mensch — zwingende Konsequenz — Gott nicht unähnlich werden, ohne zugleich auch sich selbst unähnlich zu werden. Der Mensch braucht sich aber auch nur mit Hilfe der Gnade zu Gott zurückzuwenden, so gewinnt er sofort — entsprechende und genau so zwingende Konsequenz — mit der Gottähnlichkeit auch die Konformität mit seiner eigenen Natur zurück, die er durch die Sünde verloren hat. Die klassischen Wege der Zisterzienserschule treffen hier also genau auf die Theorie, die für immer mit dem Namen des hl. Thomas verbunden bleiben wird: et haec hominis est perfectio, similitudo Dei[18]. Aber diese Antwort faßt zugleich auch, wie man sieht, die beiden oben unterschiedenen Formen der christlichen Liebe zu einer Einheit

[18] *Wilhelm* v. St. Thierry, Epist. ad fratres de Monte Dei II, 16; PL 184, 348.

zusammen. Denn wenn der Mensch Gottes Bild ist, wird er um so mehr er selbst werden, je mehr er sich Gott verähnlicht. Gott aber ist nun jenes vollkommene Seiende, das sich bis auf den Grund kennt und sich mit umfassender Liebe liebt. Damit der Mensch also seine Möglichkeiten voll verwirkliche und ganz er selbst werde, muß er ein vollkommenes Bild Gottes werden: er muß Gott um Gottes willen lieben. Der vermeintliche Gegensatz zwischen Eigenliebe und Gottesliebe ist also hinfällig, wenn man sich an die Ordnung der Ähnlichkeit und der Analogie, d. h. an die Ordnung der Schöpfung, hält. Wenn der Mensch notwendigerweise sich selbst liebt, sagen manche, kann er Gott unmöglich mit interesseloser Liebe lieben, aber sie vergessen, daß für den Menschen die interesselose Gottesliebe die eigentliche und beste Art der Selbstliebe ist. Jedes Stückchen Eigenliebe, das der Mensch festhält, verunähnlicht ihn jener Gottesliebe, die Gott selbst ist; jede aufgegebene bloße Selbstliebe, umgekehrt, verähnlicht ihn Gott. Eben dadurch aber wird er auch sich selbst ähnlich[19]. Weil der Mensch Abbild ist, *ist* er um so weniger, je undeutlicher er abbildet; je deutlicher er abbildet, desto mehr ist er er selbst. *Sein* heißt für ihn also, möglichst wenig *unähnlich* sein, sich *lieben* heißt für ihn, sich möglichst *vergessen*. Der Mensch ist im höchstmöglichen Maße vollkommen, wenn er, in Wesen und Existenz zwar von seinem Ur-Bilde unterschieden, doch nichts anderes mehr ist als der Träger des Bildes Gottes.

Aber es wird Zeit, daß wir von diesen Höhen herabsteigen, denn unser gewöhnliches sittliches Leben entfaltet sich in bescheideneren Formen. Wir wissen jetzt, welches transzendente Endglück das Christentum dem Menschen verspricht; wir müssen zusehen, welche Hilfsmittel er in sich selbst findet, um sich für dieses Glück zu bereiten.

[19] *Bernhard,* In Cant. Cant. 82,8; PL 183, 1181. — *Wilhelm* v. St. Thierry aaO.

15. KAPITEL

WILLENSFREIHEIT UND CHRISTLICHE FREIHEIT

I. WILLENSFREIHEIT.

1. Aristoteles: das Wollen als die spezifisch menschliche Ursächlichkeit.

2. Patristik: noch stärkere Betonung der Freiheit.

3. Thomas in der Mitte zwischen Voluntarismus und Intellektualismus.

II. CHRISTLICHE FREIHEIT.

1. Vorscholastischer Gebrauch von „Freiheit".

2. Mittelalter: Willensfreiheit und Befreiung des Willens durch die Gnade.

3. Reformation: Leugnung der Willensfreiheit.

zusammen. Denn wenn der Mensch Gottes Bild ist, wird er um so mehr er selbst werden, je mehr er sich Gott verähnlicht. Gott aber ist eine jener vollkommene [illegible], die sich bis auf den Grund kennt und sich mit umfassender Liebe liebt. Damit der Mensch also seine Möglichkeiten voll verwirkliche und ganz er selbst werde, muß er ein vollkommenes Bild Gottes werden: er muß Gott um Gottes willen lieben. Der vermeintliche Gegensatz zwischen Eigenliebe und Gottesliebe ist also hinfällig, wenn man sich an die Ordnung der Wirklichkeit und der Analogie, d.h. an die Ordnung der Schöpfung, hält. Wenn der Mensch notwendigerweise sich selbst liebt, sogar zuerst, kann er Gott [illegible] für den Menschen die interesselose Gottesliebe die eigentliche und beste Art der Selbstliebe ist. Jedes Stückchen Eigenliebe, das der Mensch festhält, verunähnlicht ihn jener Gottesliebe, die Gott selbst hat [illegible] sich selbst ähnlich[28]. Weil der Mensch ähnlich [illegible] [illegible] wenig [illegible] vergessen. Der Mensch ist im höchsten [illegible] können, wenn er in Wesen und Existenz [illegible] Urbilde [illegible] Träger des Bildes Gottes.

Aber es wird Zeit [illegible] denn unser geschöpfliches sittliches Leben [illegible] in den verschiedensten Formen. Wir wissen jetzt, welches transzendente Endglück das Christentum dem Menschen verspricht; wir müssen zeigen, welche Hilfsmittel er in sich selbst findet, um sich für dieses Glück zu bereiten.

[28] Bernhard, In Cant. Cant. [illegible], PL 183, 1181. [illegible] usw.

Die Lehre von der Freiheit des Menschen ist so alt wie das christliche Denken. Der Begriff der Freiheit aber stammt nicht aus dem Christentum[1], es würde sich, wenn nötig, sogar gegen eine solche Behauptung verwahren. Schon im 2. Jhdt. betont Irenäus, daß Gott es zwar für nötig erachtet habe, die Freiheit in der Hl. Schrift zu „manifestieren", an sich aber sei sie so alt wie der Mensch; in der Offenbarung habe Gott dies „Gesetz" nur promulgiert: Veterem legem libertatis hominis manifestavit. Auffällig ist indes, mit welch besonderem Nachdruck die Kirchenväter die Bedeutung der Freiheit unterstreichen, und bemerkenswert ist auch ihre spezielle Terminologie.

Mit der Erschaffung hat Gott dem Menschen zwar Gesetze gegeben, aber anderseits hat er es ihm doch auch wieder überlassen, sich selbst sein Gesetz zu geben, in dem Sinne nämlich, daß das göttliche Gesetz keinen Zwang auf den menschlichen Willen ausübt. Gleich von Anfang an hat eine Reihe von bestimmten philosophischen Termen in den Bezirken des christlichen Denkens Bürgerrecht, und allein *das* schon ist lehrreich, daß sie alle gleichwertig sind. Gott hat den Menschen mit einer Vernunft-Seele und mit einem Willen erschaffen, d. h. mit einem Wahlvermögen, das dem der Engel analog ist; die Menschen sind vernünftige Wesen wie die Engel. Von Anfang an gilt darum als ausgemacht, erstens, daß Freiheit absolut jeden Zwang ausschließt, selbst Zwang von seiten des göttlichen Gesetzes; sodann, daß der Mensch frei ist, weil er ein Vernunftwesen ist; schließlich, daß der Ausdruck der Freiheit die Wahlfähigkeit des menschlichen Willens ist: liber, rationabilis, potestas electionis sind Terme, die von jetzt an immer zusammen gebraucht werden[2]. Und sie werden auch immer mit jenem zentralen Thema verbunden bleiben, um dessentwillen die christ-

[1] Über die griechischen Quellen der mittelalterlichen Freiheitslehre vgl die Arbeiten von *M. Wittmann,* Die Ethik des Aristoteles. Regensburg 1920. Aristoteles und die Willensfreiheit. Fulda 1921. Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas v. A. historisch untersucht. Phil. Jahrbuch 40 (1927). S 170 ff und 285 ff. — Für die scholastischen Vorläufer des hl. Thomas vgl O. *Lottin,* La théorie de libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Louvain (Mont César) 1929.

[2] Die drei Terme stehen nebeneinander bei *Irenäus,* Adv. haereses IV, 37,1; PG 7, 1099. Illud autem.

lichen Denker diese Terme überhaupt übernommen haben oder vielmehr zu übernehmen sich gezwungen sahen: Gott hat den Menschen *darum* frei erschaffen, weil er ihn für die Erreichung seines letzten und eigentlichen Zieles *verantwortlich* macht. Beim Menschen selbst liegt die Wahl zwischen dem Weg zum Glück und dem Weg zum ewigen Unglück. Der Mensch ist ein Kämpfer, der nur auf seine eigenen Kräfte rechnen darf, der aber auch mit seinen Kräften rechnen *muß*. Dem Menschen eignen Selbstbestimmung und echte Unabhängigkeit — *τὸ αὐτεξούσιον*—; darum formt er wirksam mit an seinem ewigen Geschick[3].

I. WILLENSFREIHEIT

1. Aristoteles: das Wollen als die spezifisch menschliche Ursächlichkeit

Bei der ersten Analyse schon, der die Christen den Freiheitsbegriff unterzogen, erwies er sich als äußerst komplex. Doch wußte zuerst einmal die *aristotelische* Philosophie vieles zu seiner Klärung beizutragen. Die „Natur", wie Aristoteles sie versteht, ist das innere Tätigkeitsprinzip eines Wesens; jedes „natürliche" Wesen erweist sich deshalb als ein Wesen mit echter Spontaneität, wenigstens in dem Sinne, daß sich das Prinzip seiner Tätigkeiten und Handlungen in ihm selbst findet. Während die Natur in den Wesen, die keine Sinneserkenntnis haben, zu einer einzigen Art von Tätigkeit determiniert ist, erlangt sie schon bei den Tieren, die infolge ihrer Sinnestätigkeit mit vielen möglichen Objekten in Kontakt treten, eine gewisse Indetermination; die Natur entwickelt auf dieser Stufe das sogenannte Begehren oder Streben. Diese Indetermination weitet sich beim Menschen, weil er Verstand hat, noch beträchtlich aus. Da er alles erkennen kann — er „wird" in Erkenntnis gewissermaßen zu jedem Ding —, so findet er die verschiedensten Objekte zu seiner Verfügung, unter denen sein Wille eine Wahl treffen muß. Es gibt also im Menschen erstens einen spontanen Willen zu dem ihm natürlichen Ziel,

[3] Im Ench. patr. sind folgende Vätertexte zugänglich: *Origenes*, De principio I, Praef. 5; Nr 446, S 164/165. *Ephrem*, Hymni de Epiphania 10, 14; Nr 704, S 248. — *Gregor* v. Nyssa, Orat. catech. 31; Nr 1034, S 388 (*τὸ αὐτεξούσιον*). — Johannes *Chrysostomus*, In Genes. homiliae 22,1; Nr 1151, S 436. In epist. ad Ephesios homiliae 4,2; Nr 1204, S 458 (*τὸ αὐτεξούσιον*). In epist. ad Hebraeos homiliae 12,3; Nr 1219, S 463 (besonders wichtiger Text). — *Joh. v. Damaskus*, De fide orthod. 2,30; Nr 2359, S 741 (über die Freiheit und das göttliche Vorherwissen).

Der stoische Term *αὐτεξούσιον* ist schon sehr früh mit liberum arbitrium übersetzt worden (*Tertullian*, De anima 21). *M. Wittmann* (aaO S 285) verweist auch auf *Hieronymus*, Adv. Pelag. 3,7 und auf Rufins Übersetzung von *Origenes*, De principio III, 1.

zum Glück; zweitens einen Akt der Vernunft, welche die für die Erreichung des Zieles zu ergreifenden Mittel erwägt; drittens einen Willensakt, der eines dieser Mittel vor den anderen bevorzugt und auswählt. Die Wahl, *προαίρεσις*, electio, ist ein zentraler Begriff der aristotelischen Ethik[4]. Die christlichen Denker begriffen frühzeitig, daß sie ohne diesen Begriff nicht auskommen würden, ahnten jedoch auch, daß er nicht ganz genügen würde. Wir werden gleich sehen, inwieweit sie ihn beibehalten und inwieweit sie ihn ergänzt haben.

Der Begriff der willentlichen Wahl, wie Aristoteles ihn versteht, ist zwar absolut nicht zu denken ohne den Begriff Vernunft, und doch ist der Wille wesentlich ein *Streben,* wenn auch von einem eigentlichen Willen selbstverständlich erst auf jener Stufe des Seienden die Rede sein kann, wo die *Vernunft* dieses Streben erleuchtet. Die Wahl ist also unmöglich ohne Erkenntnis, bleibt aber zuvörderst ein Akt des Strebens, das sich auf eines seiner möglichen Objekte richtet. Das Streben aber ist für Aristoteles einfach der Ausdruck der inneren Dynamik der Natur. Natürlich verändert das Eingreifen der Vernunft tiefgehend die Bedingungen dieser Dynamik, und zwar so tief, daß man, recht verstanden, Natur und Willen als Gegensätze, nämlich als das Wahlunfähige und das Wahlfähige, verstehen kann. Trotzdem ist auch der Mensch eine „Natur" und sein Wille einfach die besondere Form und Ausprägung, die das „Natur"-Streben bei einem vernunftbegabten Wesen annimmt. Unter der Wahl der Mittel liegt als tragende Schicht der Wille zum Ziel, und unter diesem Willen zum Ziel liegt wieder die Aktualität der „Natur", die der Mensch ist. Hier ist, wie auch sonst, der Erstakt die Wurzel des Zweitaktes, d. h. das Sein ist die Ursache des Tätigseins. Der Wille ist also einfach das Organ der eigentümlich menschlichen Wirkursächlichkeit, und in der willentlichen Wahl kommt wesentlich die Spontaneität einer Natur zum Ausdruck, die das Prinzip ihrer eigenen Handlungen in sich trägt oder vielmehr selbst ist[5].

2. Patristik: noch stärkere Betonung der Freiheit

Das Ergebnis der aristotelischen Überlegungen fand bei den Kirchenvätern und den mittelalterlichen Philosophen ein außerordentliches Interesse. Dadurch, daß für sie die Natur eine *er-*

[4] *Aristoteles,* Nikom. Ethik III, 2, 1111 b, 4—1112 a, 17.

[5] Über das „Naturhafte" im aristotelischen Willen macht *Thomas* eine aufschlußreiche Bemerkung Summa theol. Ia IIae, 10,1, ad 1.

schaffene Natur war, und dadurch, daß sie die Wirkursächlichkeit der Natur als eine Teilnahme an der göttlichen Allmacht verstanden, wuchs für sie noch die Bedeutung der aristotelischen Theorie. Die Dynamik der Zweitursachen wird bei den Christen zum Analogon der Fruchtbarkeit des Schöpfungsaktes; nur wenn man sich das stets gegenwärtig hält, versteht man die Entwicklung des Freiheitsproblems im Mittelalter. Manche Historiker scheinen überrascht zu sein, daß christliche Denker des Mittelalters den Willensdeterminationen eine reale Wirksamkeit zuschreiben, und doch ist nichts leichter zu verstehen als das. Sie konnten nicht nur unbedenklich die aristotelische Theorie übernehmen, es mußte ihnen sogar angebracht und ratsam erscheinen, auf dem gleichen Wege noch über Aristoteles hinauszugehen.

Die aristotelische Theorie, die die Wahl als eine Willensentscheidung im Gefolge einer vernunftmäßigen Überlegung versteht, war ausgezeichnet durchdacht, aber Aristoteles spricht tatsächlich weder von Freiheit noch von freiem Willen. Er hat offenbar dasselbe im Auge, was wir heute psychologische Freiheit nennen, denn wenn er vom ἑκούσιον redet, das unserem „willentlich, willensmäßig" entspricht, so denkt er ohne Zweifel an eine Handlung, die aus den Tiefen des menschlichen Wesens hervordrängt; aber der Freiheitsbegriff selbst wird in seinen Überlegungen nicht sichtbar, obwohl er darin ist. Sogar der Ausdruck „Freiheit" fehlt. Bei den christlichen Denkern hingegen und besonders bei den lateinischen Vätern steht der Ausdruck sofort im Brennpunkt des Interesses. Schon die Komplexität des Ausdrucks liberum arbitrium, „freie Wahl", löste die Frage aus, woran es denn liege, daß die Wahl, arbitrium, zugleich eine freie Wahl, liberum, sei, und alle waren sich zunächst einmal darin einig, es liege daran, daß der Wille die Eignung und Kraft habe, sich von innen heraus selbst zu determinieren. Daß die Gnade bei Augustin eine so gewaltige Rolle spielt, liegt vielleicht zum Teil einfach daran, daß ihm die Unbezwingbarkeit des Willens besonders klar ist. Für die lateinischen Väter lag also kein Anlaß vor, zu betonen, daß die willentliche Wahl aus dem Willen selbst entspringt; liegt doch gerade sein Wesen darin, daß er seine Wahl zu tätigen imstande ist. Hingegen, daß Wollen Freiheit bedeutet, das mußte nach ihrer Meinung betont werden. Für *Augustin* sind darum

all die unzähligen Stellen der Hl. Schrift, an denen Gott uns etwas gebietet oder verbietet, ebenso viele Beweise des *freien* Willens. Aber die Willensfreiheit ist durchaus nicht nur eine religiöse Wahrheit und in der Heilsökonomie unentbehrlich[6], sondern sie wird auch von unserer inneren Erfahrung jeden Augenblick mit Evidenz erwiesen. Der Wille ist „Herr seiner selbst", es steht immer „in seiner Macht", zu wollen oder nicht zu wollen, nichts steht „dem Willen unmittelbarer zur Verfügung als der Wille selbst": all diese Ausdrücke beweisen, daß für Augustin das Wollen und der *Akt* des Wollens von Natur aus untrennbar sind: Der Willensakt ist frei, weil er aus dem Willen erwächst und der Wille sich in ihm ausdrückt[7].

Hier ist der Ansatz eines der wichtigsten mittelalterlichen Begriffe, des Begriffes der libertas exercitii, der Handlungsfreiheit. „Willensfreiheit" kann mehrere verschiedene Bedeutungen haben, aber der Wille ist jedenfalls zuerst einmal in *dem* Sinne frei, daß er wollen oder nicht wollen, den Willensakt setzen oder unterlassen kann, und diese erste Art von Freiheit gehört zum innersten Wesen des Willens. Die christlichen Philosophen drücken das *positiv* dadurch aus, daß sie die Willensfreiheit mit dem Willen oder vielmehr mit dem vom Willen gesetzten Wahlakte identifizieren. Denn wenn der Wille wählt, will er; wenn er will, will eben *er*, und er könnte auch nicht wollen[8]. Das wache Gefühl der Christen für die sittliche Verantwortung schärfte ihre Augen für die Tatsache, daß das wollende Subjekt die wirkliche Ursache seiner Akte ist; denn nur deshalb können sie ihm zugerechnet werden. Diese betont ethische Einstellung, auf die wir bald näher zu sprechen kom-

[6] *Augustin,* De gratia et libero arbitrio I, 1; PL 44,881. Vgl. auch aaO II, 2—4; 882 und X, 22; 894.

[7] *Thomas,* Summa theol. I, 83,4, Sed contra. — De veritate 24,6, Resp. — Bei *Bonaventura* gehört zum freien Willen wesentlich Vernunft und Willen zugleich. (In II Sent. 25,1,3; II, 598/599). Weil er ihn dann nicht als ein einziges Vermögen betrachten kann — er besteht aus zweien! —, macht er aus ihm einen „habitus": In II Sent. 25,1,4; II, 601/602. *Thomas* bekämpft diese Ansicht Summa theol. I, 83,3 et 4, und De veritate 24,6, Resp. — *Duns Scotus* greift auf Joh. v. Damaskus zurück und ist in dieser Frage mit Thomas einig; vgl Montefortino I, 83,4, Resp.

[8] Quid enim tam in voluntate, quam voluntas ipsa sita est? *Augustin,* De lib. arbitrio I, 12,26; PL 32,1325. Der typische Ausdruck liberum voluntatis arbitrium kehrt in dieser Schrift ständig wieder. Vgl dazu auch III, 3,7; 1274 und Retract. I, 9,4; 32,596. — *Bernhard* v. Cl. De gratia et libero arbitrio I, 2; PL 182, 1002/1003.

men, drängte sie zu der Auffassung, daß im Willen eine Freiheit wurzeln muß, die dem Willen nicht zu nehmen ist, es müßte denn der Wille selbst vernichtet werden. Diesen Gedanken drücken sie, diesmal *negativ,* immer wieder so aus, daß sie Notwendigkeit und Willensfreiheit einander gegenüberstellen als zwei in keiner Weise aufeinander zurückführbare Gegensätze. Die libertas a necessitate oder libertas a coactione, Freiheit von Nötigung oder von Zwang, besagt für sie vor allem, daß das Wollen seinem innersten Wesen nach nicht den geringsten Zwang verträgt. Man kann den Menschen zwingen, etwas Bestimmtes zu tun, nichts kann ihn zwingen, es zu wollen. Wo Wille ist, ist kein Zwang, wo aber Zwang ist, kann kein Wille mehr sein! Durch die „Freiheit von Zwang" oder die „Freiheit von Nötigung" wird vor allem die natürliche Spontaneität des Willens hervorgehoben, wird sichtbar gemacht, in wie fester Verbindung der Wahlakt mit der Wirkursächlichkeit des den Akt setzenden vernünftigen Wesens steht[9].

Wir werden gleich sehen, daß und wie diese Gedanken in die thomistische Synthese eingegangen sind, aber bei mehreren mittelalterlichen Philosophen und Theologen kann man sie auch für sich allein betrachten. Kaum irgendwo schwankt indes die Terminologie so stark wie bei diesem Problem, und ständig gehen Sinnverschiebungen zwischen den beiden begrifflichen Polen hin und her, die den Namen des liberum arbitrium bilden. Für manche Denker steht die Spontaneität des Wollens so sehr im Vordergrund, daß sie in ihr sogar das arbitrium sehen; sie treffen also nach Jahrhunderten wieder auf den ursprünglichen Sinn der προαίρεσις des Aristoteles. Wenigstens scheint mir das der Gedankengang Anselms zu sein, für den Wille, Spontaneität und Freiheit von Zwang gleichwertige Begriffe sind. Auch Hugo von St. Victor scheint so zu denken, wenigstens, soweit man seine Ansicht aus seinen dunklen Formulierungen erraten kann. In der spontanen Bewegung, mit der sich der freie Wille auf ein Objekt richtet, erblickt er den appetitus, und weil also dieses Streben die Wahl trifft, so ist das Streben das arbitrium, der Schiedsspruch, während das libe-

[9] *Augustin,* De duabus animabus X, 14; PL 42,104. — Vgl *Anselm,* De lib. arbitrio 5, PL 158,496—498. — *Petrus Lombardus,* II Sent. 25,8; 432. — *Bonaventura,* In II Sent. 25,2,1; II, 609—611. — *Thomas,* In II Sent. 25,1,2.

rum, die Freiheit, an der *Vernünftigkeit* des von der Erkenntnis erhellten Willens hängt[10]. Aber ihre endgültige Form erhält die schon von Anselm so stark betonte Spontaneität des Wollens ohne Zweifel bei *Duns Scotus.* Er geht sogar noch über den Dynamismus des Aristoteles hinaus und stellt die Ordnung der „Natur", d. h. für ihn die Ordnung der Notwendigkeit, und die Ordnung des Willens, d. h. für ihn die Ordnung der Freiheit, scharf und radikal gegeneinander. Jede *„Natur"* ist ihrem Wesen nach determiniert und Determinationsprinzip; jeder *Wille* ist seinem Wesen nach indeterminiert und Indeterminationsprinzip. Aber in dieser Indetermination würde man zu Unrecht ein Ungenügen sehen, sie tut im Gegenteil Adel und Würde dieses Vermögens kund, das durch nichts zu einem bestimmten Akte determiniert ist. Für Duns Scotus ist sogar die Vernunft eine „Natur", so daß alle Determination zu Lasten der Erkenntnis geht und alle Freiheit auf Seiten des Willens ist. Die Kontingenz der Wahl ist nicht bedingt durch die Urteile des Verstandes, der die Alternative verschiedener möglicher Akte in Vorschlag bringt, sondern durch die Spontaneität des Wollens, das diese Alternative entscheidet und aufhebt. Die Freiheit konzentriert sich hier also in die radikale Indetermination des Willens; seine nicht vorauszuberechnenden Entscheidungen brechen aus seinem Inneren hervor. Er ist gleichsam eine Quelle von Determinationen, kann aber selbst durch nichts determiniert werden[11].

Nicht alle mittelalterlichen Philosophen sind so weit gegangen; viele haben sogar Bedenken gehabt, ob der Wille *allein* überhaupt genüge, um das freie Spiel seiner Spontaneität zu gewährleisten. Bei Aristoteles ist die Wahl zwar wesentlich Willenssache, aber er selbst weist schon darauf hin, und seine Schule hat es noch stärker unterstrichen, daß die Willensentscheidung keine echte Wahl wäre, wenn ihr nicht die Überlegung des Verstandes vorausginge. Ohne die erhellende *Ver-*

[10] *Anselm,* De lib. arbitrio II; PL 158, 491/492. — *Hugo* v. St. Victor, De sacramentis I, 5,21; PL 176,255.

[11] *Duns Scotus,* II Ox.-Garcia, 25, qu. unica, 22—24; II, S 701—704, Nr 766—768. In lib. Metaph. IX, 15.

In der ausgezeichneten Studie von Johannes *Auer,* Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas v. A. und Joh. Duns Scotus, München 1938, wird die Eigenart der beiden Willenstheorien exakt herausgearbeitet.

*standes*erkenntnis würde der Wille auf die Stufe des tierischen Strebens absinken; ohne die Sinneserkenntnis, die die tierischen Reaktionen determiniert, wäre der Wille sogar nur mehr eine bloße naturgesetzliche „Neigung". Das Beispiel des Stoizismus machte den mittelalterlichen Denkern die ganze Bedeutung des Problems klar und warnte sie vor einer simplifizierten Lösung. Der stoische Weise sieht sich in einer von strengster Determination durchwalteten Welt, und Freiheit kann für ihn nur noch in der willentlichen Hinnahme der Weltordnung bestehen. Auf unseren Einwand, daß aber doch auch sein Wille der Notwendigkeit dieser Ordnung unterliege, antwortet er, das sei ohne Belang, ein notwendiger Wille bleibe trotz allem ein Wille. *Boethius* hat sehr gut dargetan, daß eine reine Spontaneität anstandslos mit einem absoluten Determinismus und der daraus entspringenden Notwendigkeit zusammenbestehen kann. Wenn der Mensch unter Freiheit nur *dies* versteht, daß seine willentlichen Entscheidungen aus ihm entspringen sollen, dann macht es tatsächlich wenig aus, ob diese Entscheidungen vom Schicksal ebenso strikt im voraus festgelegt sind wie die äußeren Ereignisse; solange sie von uns getroffen werden, sind sie unsere Entscheidungen, und wir sind frei. Diese warnende Erkenntnis hat Boethius getrieben, sich entschlossen auf die dem Stoizismus entgegengesetzte Seite zu stellen. Mit Schrekken begreift er, wie wenig eine Freiheit genügen kann, die sich zur Not mit der Rolle einer streng determinierten Spontaneität zufrieden gibt, und darum betont er mit der bekannten Nachdrücklichkeit, wie wichtig das verstandesmäßige Element im freien Akte sei. Die Spontaneität des Wollens erscheint ihm nicht nur ungenügend — im anderen Falle wären auch die Tiere frei —, sondern für ihn wurzelt der Wille ganz ausdrücklich im Verstande. Die Wahl wird dadurch zur freien Wahl, daß ihr Verstandeserkenntnis vorausgeht. Darum besagt arbitrium für Boethius und seine Anhänger nicht mehr den spontanen Entscheid des Wollens, sondern die freie Regung des Verstandes. Wenn er das liberum arbitrium, den freien Willen, als ein liberum nobis de voluntate judicium, als ein freies *Urteil* über den Willen umschreibt, so ist für ihn offenbar das *Urteil* frei, und unser Wille ist nur insoweit frei, als er dem Urteil des Verstandes unterworfen wird[12].

[12] *Boethius,* In lib. de interpret., editio secunda; PL 64,492/493.

Boethius brachte allerdings mit seiner Betrachtung kein *neues* Element in die Beschreibung des freien Willens. Die Rolle, die die Erkenntnis beim freien Akte spielt, war nie verkannt worden. Was Augustin über den geheimnisvollen Charakter des merkwürdigen Ahnungsvermögens geschrieben hat, das den Willen stets sein Objekt finden läßt, gehört zur Weltliteratur. Der Wille als solcher und als einfaches Streben ist blind, oder besser, er existiert gar nicht; er verdient nicht einmal den Namen eines Willens. Auch war man sich immer bewußt gewesen, daß der Verstand die eigentliche Ursache dafür sei, daß der Aktionsradius des Willens praktisch unendlich groß ist, denn der Verstand unterbreitet dem Willen die verschiedenen Objekte und die gegensätzlichen Bewertungen dieser Objekte. Vor einem bestimmten Objekte ist der Wille frei, seinen Akt zu setzen oder nicht; vor mehreren, vom Verstand in Vorschlag gebrachten Objekten ist der Wille frei, das eine so gut wie das andere zu wählen. Soweit ist alles klar, und um diese Zusammenhänge zu begreifen, hatte man nicht auf Boethius zu warten brauchen. Das Neue, das er brachte, das Problematische und doch zugleich auch Fruchtbare an seiner Theorie, war sein *integraler* Intellektualismus.

Er kommt am klarsten heraus, wenn man ihn mit dem Voluntarismus des Duns Scotus konfrontiert. Das Hauptanliegen der scotischen Freiheitslehre, wie wir sie soeben umrissen haben, besteht darin, daß der Verstand in keinem Falle und in keinem Sinne die *totale* Ursache des freien Aktes sein kann. Anderseits würde man Duns Scotus auch zu schwach interpretieren, wollte man ihn dahin verstehen, daß der Wille an der Produktion des freien Aktes *beteiligt* sei; diese Beteiligung ist zu offenkundig. Duns Scotus stellt sich den freien Akt vielmehr folgendermaßen vor: Die verschiedenen Urteile des Verstandes sind gefällt, die Pole der Alternative oder der möglichen Alternativen sind umschrieben, erwogen, beurteilt, und es kommt jetzt der Augenblick der eigentlichen Wahl: solange die Wahl nicht getätigt ist, bleibt der Wille wesentlich indeterminiert, dem einen Pol vor dem anderen Pol den Vorzug zu geben. Die scotische Freiheit der „Indifferenz" ist also nichts anderes als die Spontaneität des Wollens, die allein die Kontingenz gegenüber den Determinationen des Verstandes garantiert. Kurz gesagt, für Duns Scotus ergeben auch mehrere

kontradiktorisch sich widersprechende Determinationen des Verstandes noch keine Freiheit. — Umgekehrt bei Boethius, für den der Entscheid des Strebevermögens nur blinde Spontaneität ist. Frei wird der Entscheid erst dadurch, daß der Verstand ihn seinem kritischen Urteil unterzieht, die verschiedenen möglichen Entscheide miteinander vergleicht und dann festlegt, der eine sei besser als die übrigen. Boethius kann sich dabei auf Aristoteles berufen, denn tatsächlich ist nach Aristoteles das Wollen nicht ein bloßes Streben nach voraufgegangener Erkenntnis, sondern der Wille ist dank dieser Erkenntnis ein Vermögen ad utrumlibet, d. h. er ist imstande, eine echte Wahl, eine προαίρεσις, eine wirkliche Bevorzugung zu tätigen. Man könnte also wieder sagen, der Wille sei im Zustand der „Indifferenz", denn dank dem Intervall zwischen zwei oder mehreren möglichen Akten nimmt seine Spontaneität den Charakter der Freiheit an.

3. Thomas in der Mitte zwischen Voluntarismus und Intellektualismus

Die Konvergenz der Ergebnisse ist hier nicht weniger eindrucksvoll als die Divergenz der Methoden. Auf dem Wege vom Streben zum Willen gelangt man dahin, daß man den Ursprung der Willensfreiheit in der Indetermination des Wollens sieht; kommt man mit Boethius vom Verstande her, so sieht man die Willensfreiheit in *jener* Indetermination, die dem Willen durch die Urteile des Verstandes ermöglicht wird. *Thomas* vermittelt wie immer zwischen den entgegengesetzten Tendenzen und bemüht sich, sowohl dem Erkennen wie dem Wollen im freien Akte den Platz zu sichern, der ihnen auf Grund ihres Wesens zukommt. Auf der einen Seite erkennt Thomas eine der inneren Forderungen des Aristotelismus an und hält daran fest, daß die Wahl wesentlich ein Akt des Wollens ist und daß die Willensfreiheit unmittelbar im Willen gelegen ist, oder vielmehr, daß sie der Wille selbst ist: Liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas. Der Wille will oder will nicht und wählt dieses und nicht jenes; als Vermögen steht der Wille zu den verschiedenen möglichen Wahlakten seines freien Willens in demselben Verhältnis wie der Verstand in seiner Einfachheit zum Ablauf des diskursiven Denkens. Auf der anderen Seite aber anerkennt Thomas auch, daß der Wille ohne das Urteil kein echter Wille wäre. Die freie Wahl läßt sich also vollständig weder beschreiben ohne Berücksichtigung der willentlichen Entscheidung, durch die das Urteil des Ver-

standes erst sanktioniert wird, noch auch ohne Berücksichtigung dieses Urteils, das vom Willen sanktioniert wird. Daher die äußerst elastische Ausdrucksweise des hl. Thomas, die uns indes nicht über seine wahre Meinung täuschen darf. Er hält gleichen Abstand vom Intellektualismus des Boethius wie von dem bald nach ihm entstehenden Voluntarismus des Duns Scotus. Mit Boethius ist er der Meinung, daß ein Akt des freien Willens ein freies *Urteil* ist, er fügt allerdings sofort hinzu „sozusagen", denn ein Akt des freien Willens ist seinem Wesen nach ein Akt des wollenden Willens und nicht des urteilenden Verstandes. Mit Duns Scotus würde er sich sicher darin einverstanden erklären, daß die Willensfreiheit wesentlich Willenssache ist — er sagt es sogar —, aber er möchte das nur dann gelten lassen, wenn auch das Urteil des praktischen Verstandes in Rechnung gesetzt wird, das in der willentlichen Wahl seinen Abschluß findet. Mit einem Wort: „materialiter" liegt die Willensfreiheit im Willen, „formaliter" im Verstand[13].

Aber wie man die Willensfreiheit auch verstehen mag, sie ist ein ebenso absolut unverlierbares Vermögen wie der Wille selbst. Ein Mensch ohne Willensfreiheit ist ebenso unbegreiflich wie ein Mensch ohne Willen. Darum sind sich alle christlichen Denker von Augustin bis Thomas und Duns Scotus darin einig, daß der freie Wille nach der Ursünde noch genau das sein muß, was er vorher war. Bernhard besteht sogar *nachdrücklichst* auf der „Integrität" des Willens im Stande der gefallenen Natur, und Thomas findet das Wort, auf das es ankommt: diese Freiheit, deren der Mensch auf keine Weise verlustig gehen kann, ist nach ihm eine „natürliche", eine *naturhafte* Freiheit[14]. Tatsächlich kann sie nur verschwinden, wenn der Wille und das heißt, wenn der Mensch selbst verschwindet. Allerdings — und das ist die notwendige Kehrseite dieser „Natürlichkeit" — entbehrt die Willensfreiheit darum auch jeder sittlichen Qualifikation. Ohne Willensfreiheit keine Sittlichkeit, aber die

[13] Zu der wohlabgewogenen Ausdrucksweise des hl. Thomas vgl *M. Wittmann,* Die Lehre ... (Anm 1) S 295—298.

[14] *Bernhard,* De gratia et lib. arbitrio VIII, 24; PL 182,1014. Vgl XII, 39; 1022. Wie in der Ordnung der Natur, sind wir also auch in der Ordnung der Gnade die Helfer Gottes: XIII, 45; 1025. Diese Mitarbeit des Menschen an seinem Heile aber wäre unmöglich, wenn der freie Wille nicht ein unverlierbares Vermögen wäre: aaO II, 4; 1004. — *Thomas,* Summa theol. I, 83, ad 3.

Willensfreiheit selbst ist weder sittlich gut noch sittlich böse, sie ist sittlich indifferent. Der Wille kann allzeit wählen, also kann er gut oder schlecht wählen, ohne daß die Qualität der sittlichen Gutheit oder Bosheit seiner Wahl die *Freiheit* seines Aktes irgendwie beeinflußt. Jede Wahl als Wahl ist also zugleich psychologische Indetermination und sittliche Indifferenz[15]; für die sittliche Qualifikation des freien *Aktes* aber mußten sich die christlichen Denker notwendig auf das lebhafteste interessieren. Damit standen sie vor einer zweiten und neuen Reihe von Überlegungen, die bedeutende Rückwirkungen auf ihre Psychologie der Freiheit haben mußten.

II. CHRISTLICHE FREIHEIT

1. Vorscholastischer Gebrauch von „Freiheit"

Als ich die christliche Willensfreiheit mit der aristotelischen „Wahl" in Vergleich setzte, mußte ich darauf aufmerksam machen, daß Aristoteles viel eher vom arbitrium, vom Entscheid spricht, als vom liberum, von der Freiheit. Das Wort *ἐλευθερία*, in dem wir den Begriff der Freiheit wohl am ehesten vermuten, nimmt er jedenfalls in einem politischen Sinne. Freiheit bedeutet für Aristoteles vor allem Unabhängigkeit, bedeutet den Zustand einer Person, die weder politisch noch sozial von einer anderen abhängig ist; Freiheit ist, wie Aristoteles selbst es ausdrückt, das Ideal der Demokraten[16]. Dieser Begriff, den *wir* in einem betont psychologischen und metaphysischen Sinne gebrauchen, war zuerst also ein politischer und sozialer Term. Dann kam der Stoizismus; er lehrte, daß der Mensch die Freiheit seiner Handlungen an den notwendigen Gesetzen der Natur bemessen müsse und sah sich darum genötigt, diesen sozialen Begriff in seine Ethik zu übernehmen: für den Stoiker steht der Mensch in der Welt wie der Bürger in der Staatsgemeinschaft. Es gibt Naturgesetze; sie lasten auf uns, und es gilt, sich ihnen so gut anzupassen, daß wir schließlich ihren Zwang nicht mehr spüren. Im Stoizismus gilt der als ein Weiser, dem diese Aufgabe gelingt; macht er sich vom Schicksal unabhängig, so macht er sich *frei.* Wir wollen nicht übersehen, daß dieser stoische Weise das Problem der Freiheit für die Christen stark kompliziert hat.

[15] *Thomas,* Summa theol. I, 83, 2, Resp. Damit folgt Thomas einfach der festen Tradition. Selbstverständlich steht *Gottes* Wille nicht zwischen gut und böse, was Petrus Lombardus besonders gut herausstellt: II Sent. 25,1; 429. Für die Einzelheiten dieser Frage vgl *Bonaventura,* In II Sent. 25,2,1; II, 610/611, und *Thomas,* In II Sent. 25,1,1.

[16] *Aristoteles,* Nikom. Ethik V, 6, 1131 a, 28. Vgl *Platon,* Leges III, 698 A—B.

Denn auch der Christ befindet sich in einer Welt, in der Gesetze herrschen. Das Schicksal hat er zwar nicht zu fürchten, aber er weiß sich von der Vorsehung geführt, er weiß sich dem Willen seines Gottes als des obersten Gesetzgebers, genauer noch jenen göttlichen Gesetzen unterworfen, die den Stand der *gefallenen* Natur beherrschen. Der hl. Paulus hat an einer berühmten Stelle die Mehrschichtigkeit der christlichen Freiheit und ihre Beziehung zu den verschiedenen Gesetzen umrissen (Röm 6,20—23): Ist der Mensch der Sünde Knecht, so ist er frei von der Gerechtigkeit, ist er der Gerechtigkeit Knecht, so ist er frei von der Sünde. Der hl. Paulus rückt also in den Vordergrund einen Begriff übernatürlicher Freiheit und Knechtschaft, der dem Begriff sozialer Freiheit und Knechtschaft analog ist. Dieser *christliche* Freiheitsbegriff ist zwar von Hause aus ein wesentlich religiöser Begriff, trotzdem konnte es nicht fehlen, daß er einen tiefen Einfluß auf das philosophische und ethische Problem des freien Willens ausübte. Schon der hl. Augustin müht sich mit der Vieldeutigkeit ab, die das Wort „Freiheit" für einen christlichen Denker hat. Bald bedeutet es einfach Willensfreiheit, bald bedeutet es Freiheit im Gegensatz zu Knechtschaft, und weil es eine Knechtschaft der Sünde und eine Knechtschaft des Todes gibt, so kann Freiheit entsprechend bedeuten sowohl die Heiligkeit, die uns von der Sünde, als auch die Auferstehung, die uns vom Tode befreit. Um diese verschiedenen Bedeutungen zu klassifizieren, zählen darum die mittelalterlichen Denker nach der dem Willen eigentümlichen psychologischen Freiheit, der libertas a necessitate, noch zwei andere ausschließlich religiöse und übernatürliche Freiheiten auf: Die libertas a peccato befreit uns von der Sünde, die libertas a miseria befreit uns vom Leid und vom Tode[17]. Einige Theologen waren anscheinend stark versucht, aus dem Vielerlei eins zu machen; sie wollten die Willensfreiheit in den religiösen Freiheiten aufgehen lassen, wodurch jegliche Behinderung der Willensfreiheit fallen und ihre freie Entfaltungsmöglichkeit gegeben werden sollte. Aber eine solche Vereinfachung hätte

[17] Zur Vieldeutigkeit des Wortes „Freiheit" vgl *Augustin,* Contra Jul. op. imperf. I, 87; PL 45,1106. — *Anselm,* De lib. arbitrio 14; PL 158,506. — *Bernhard,* De gratia et lib. arbitrio 3 et 4,11. — *Petrus Lombardus,* II Sent. 25,1—9; II, 432—435. — *Hugo* v. St. Victor, Summa sententiarum III, 9; PL 176, 102—105. — *Bonaventura,* In II Sent. 25,2, dub. 2; II, 625/626. — *Thomas,* Summa theol. I, 83,3, ad 3.

nur scheinbare Erleichterungen geschaffen, und wir werden sehen, daß die einzig mögliche echte Lösung des Problems zwar komplizierter, aber auch philosophisch fruchtbarer war.

2. Mittelalter: Willensfreiheit und Befreiung des Willens durch die Gnade

Wenn man die psychologische Willensfreiheit als eine Befreiung des Willens durch die Gnade verstand, so war das gewiß eine bequeme Art, die Bedeutungen des Wortes „Freiheit" auf einen Nenner zu bringen. Denn dann stand — wenn die Spontaneität des Wollens erst einmal als ausgemacht galt — nichts mehr im Wege zu behaupten, es gäbe keine andere Freiheit als die „wahre" Freiheit, d. h. die Freiheit, gut zu handeln. Durch Petrus Lombardus ist uns diese Auffassung für das 12. Jhdt. bezeugt, er selbst aber zieht eine andere Meinung vor; er hält an einer doppelten Freiheit fest, der Freiheit des sittlich indifferenten freien Willens und der Freiheit des durch die Gnade befreiten freien Willens. Der Grund für seine Entscheidung ist leicht ersichtlich; wie wir uns schon sagten, ist der freie Wille ein natürliches, also unverlierbares Vermögen, während die Freiheit, gut zu handeln, verlorengegangen ist[18]. Es lag also nahe, zwei so verschiedene Dinge zu unterscheiden, und ließ man sie unter ein und demselben Namen gehen, so setzte man sich dauernden Mißverständnissen aus. Daher beginnt nun bei den mittelalterlichen Philosophen ein deutliches Bemühen, innerhalb des Freiheitsbegriffes die beiden Elemente zu sondern, die man bis dahin mehr oder weniger miteinander vermengt hatte.

Auch hier knüpfte man für eine neue Entwicklung wieder an den hl. Paulus und an *Augustin* an. Der Römerbrief hatte das Wollen klar von der Wirksamkeit des Wollens unterschieden, jenes kann ohne diese sein: „Nam velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio; das Gute zu wollen, fällt mir leicht, doch nicht in gleicher Weise, es zu tun (7,18)." Diese Unterscheidung wird von Augustin in die genauere Formulierung des velle-posse gekleidet[19]. Damit ist jede Zweideutigkeit behoben, denn — rein formal —: Wollen ist nicht Können und Können ist nicht Wollen. Aber dafür droht eine andere Gefahr. Wenn man „wollen" und „können" so radikal voneinander

[18] Zu dem „unverlierbar" vgl *Augustin*, Contra Jul. op. imperf. VI, 11; PL 45,1521. *Bernhard* hat den Ausdruck übernommen; vgl den in Anm 14 angegebenen letzten Text.

[19] *Augustin*, De spiritu et littera 31,53; PL 44, 234.

scheidet, könnte man schließlich dahin kommen, daß man der voluntas die potestas, dem Willen das „Vermögen" entzieht, und dann gehörte diese neue religiöse Freiheit, soweit sie in dem Vermögen besteht, zu tun, was man will, am Ende gar nicht mehr dem Willen an. Eine solche Konsequenz widerspräche nicht nur dem gewöhnlichen Sprachgebrauch — man sagt von einem wirksamen Willen eben, er sei *frei*, und nicht, er sei vermögend —, sondern auch dem ganz richtigen Empfinden, daß die *Wirksamkeit* des Willens aufs engste mit der *Freiheit* des Willens zusammenhängt. Also mußten die mittelalterlichen Denker einen neuen Weg suchen, und auch dieser war bei Augustin schon angedeutet. Nach seiner Auffassung greift die Gnade tief in das Spiel unseres freien Willens ein. Sie geht ihm nicht etwa als zusätzliches Vermögen zur Seite, sie stellt ihn vielmehr unter ganz neue Bedingungen: sie kräftigt und heilt ihn. Sind wir von der Gnade ergriffen, so haben wir nicht unseren freien Willen und zusätzlich zu ihm die Kraft der Gnade, vielmehr kommt durch die Gnade der freie Wille selbst zu Kräften und gewinnt seine Freiheit zurück[20]. Es galt also, die konstitutiven Elemente des freien Aktes neu zu ordnen, und zwar so, daß die Freiheit wirklich dem freien Willen gehörte und doch der Stand des geknechteten Willens und der Stand des durch die Gnade befreiten Willens exakt unterschieden wurden.

Anselm hat vielleicht den Sinn und die Tragweite der Frage am klarsten gesehen. Für ihn bedeutet potestas, Vermögen, soviel wie Fähigkeit zu tun, was man will. Recht verstanden, ist nun aber auch der Wille eine Art Vermögen: das Vermögen zu wollen. Der Wille wird also um so vollständiger er selbst sein, je fähiger er ist, zu wollen. Wenden wir das auf unser Problem an! Ein Wille, der will, aber nicht kann, ist nicht nur ein unwirksamer Wille, sondern auch ein verminderter Wille. Was ihm an Kraft fehlt, fehlt ihm an seiner *eigenen* Kraft, an jener Kraft, die er als Willens-„Vermögen" haben müßte. Der freie Wille ist also zwar auch für Anselm befähigt, das Gute oder das Böse zu wollen, sonst könnte er keinen Entscheid fällen, aber da der Wille wesentlich „Vermögen" ist, so darf man die *schlechte* Wahl, die Entscheidung für das Böse, nicht mit seiner *Freiheit* als solcher verwechseln. Der Mensch ist frei; schuld

[20] AaO 30,52; PL 44,233.

am Bösen ist sein Wille, aber nicht seine Freiheit. Gehen wir noch einen Schritt weiter! Der Mensch war frei erschaffen und hat gesündigt durch sein Vermögen zu sündigen; aber *dies* Vermögen gehörte nicht zu seiner eigentlichen Freiheit, denn *die* bestand in dem Vermögen, *nicht* zu sündigen[21]. Mit anderen Worten, die Freiheit des Menschen bestand darin, daß er ein Willensvermögen hatte, das *frei* von der Knechtschaft der *Sünde* erschaffen war; also war sein freier Wille zugleich ein wirksames, ein wirkfähiges Vermögen. *Dieser* freie Wille hat durch die Sünde sein Vermögen verloren. Hat dieser Verlust auch das *Wesen* der Freiheit in Mitleidenschaft gezogen? Eine Freiheit, die sich, wenn auch freiwillig, selbst vermindert, ist ihrem Wesen untreu; der freie Akt, durch den sie ihre Freiheit vermindert, ist Verrat an der Freiheit eben dieses Aktes. Gerade weil das Wollen ein Vermögen ist, ist jede Verminderung des Vermögens zu wollen eine Verminderung der Freiheit des freien Willens. Die eigentliche und wahre Kraft des Willens ist die Kraft, das Gute *wirksam* zu wollen. Zwar ist der Wille, nachdem er das Böse tat, frei geblieben, das Gute zu *wollen*, aber nicht frei geblieben, es zu *tun*: Die Freiheit des Willens ist nur noch ein Torso. Indem die Gnade dem freien Willen das verlorene Vermögen zurückgibt, gibt sie ihm etwas von seiner ursprünglichen Wirkkraft wieder. Sie mindert den freien Willen nicht, sie gibt ihm vielmehr seine ganze Freiheit wieder; zur Spontaneität des arbitrium, des Entscheides, fügt sie wieder das liberum, die Freiheit, die nichts anderes ist als die Wirkkraft des Entscheides. Das echte liberum arbitrium, der wahre freie Wille, will verstanden sein als libertas arbitrii, als Freiheit des Willens[22].

Sobald erst einmal das Vermögen zu *sündigen* kein Wesensbestandteil der Freiheit als solcher mehr war, bekam das philosophische Problem der Willensfreiheit zwangsläufig ein neues Gesicht. Man hatte, wollte man die verschiedenen Möglichkeiten von Freiheit erschöpfend bestimmen, mit *Thomas* drei verschiedene Gesichtspunkte zu unterscheiden: erstens die Freiheit gegenüber dem Akt: der Wille kann handeln und nicht handeln;

[21] *Anselm* definiert die potestas in: De voluntate; PL 158,488. — Vgl De lib. arbitrio II; 158,492.

[22] *Anselm,* De lib. arbitrio III; PL 158,494 und V; 496. — Vgl I; 491 und XIII; 505.

zweitens die Freiheit gegenüber dem Objekt: der Wille kann ein bestimmtes Objekt oder auch dessen Gegenteil wollen; drittens die Freiheit gegenüber dem Ziel: der Wille kann das Gute oder das Böse wollen. Die Handlungsfreiheit — erstens — macht keine Schwierigkeiten, denn der Wille ist wirklich Spontaneität und Herr seiner Entschließungen. Gleichgültig, ob es sich um den Willen vor der Ursünde, nach der Ursünde oder auch um den Willen der in der Gnade gefestigten Seligen handelt, der Wille will, was er will, und folglich ist er frei. Auch — zweitens — die Freiheit in der Wahl der Mittel, die zur Erreichung des Zieles erforderlich sind, macht keine Schwierigkeiten; auch diese Wahl ist ohne Zweifel frei. Zwar wählt der Mensch nicht sein Ziel, er will vielmehr *notwendig* glücklich sein, eben weil er Mensch ist; aber es gibt verschiedene *Wege* zum Ziel, und er kann frei denjenigen wählen, der ihn nach seiner Meinung am besten zum Ziele führt.

Ganz anders jedoch — drittens — wenn man die Wahl der Mittel und ihr Verhältnis zu dem Ziele ins Auge faßt, dem sie zugeordnet sind. Weil der Mensch frei ist, ist es absolut unvermeidlich, daß er sich über die Natur seines Zieles und über die Natur der das Ziel anbahnenden Mittel täuschen kann. Ohne die Irrungen seines Verstandes wüßte er immer, was er zu tun hätte, ohne das Versagen seines Willens würde er es tatsächlich immer tun; diese Irrtümer und diese Versager sind also zwar die *Indizien* des freien Willens, aber sie machen keinesfalls das *Wesen* der Freiheit aus. Auch da, wo sie nicht aufkommen können, wie bei den Seligen, ist doch ganze Freiheit. Wenn derjenige, der Böses tut, damit beweist, daß er frei ist, dann beweist auch derjenige, der immer Gutes tut, daß er frei ist[23]. Die freie Entscheidung eines fehlbaren Willens ist also offenbar darum frei, weil sie *Willens*akt ist, aber durchaus nicht darum, weil der Wille *fehlbar* ist. Dann müssen wir jedoch noch einen Schritt weiter gehen. Wenn das Vermögen, das Böse zu wählen, nur ein Versagen im *Gebrauch* der Freiheit ist, dann ist dies Vermögen selbst wohl eigentlich nur eine Einschränkung, eine Art Verstümmelung der Freiheit? Man wird diese Auffassung kaum von der Hand weisen können; aber muß man dann nicht auch sagen, daß der Wille desto freier ist, je weniger er versagen kann?

[23] *Thomas,* De veritate 22,6, Resp.

Dies ist genau die Stelle, wo die christliche Lehre von der Befreiung des Willens durch die Gnade auf die psychologische Analyse der Willensfreiheit stößt und dieser Analyse nun ganz neue Perspektiven eröffnet. Wenn der Thomismus diesen Versuch auch nicht zu Ende geführt hat, so hat er doch den Anstoß dazu gegeben. Insofern der Wille zunächst auch eine „Natur" ist, ist er notwendig determiniert, das Gute zu wollen. Wir sahen schon und müssen daran festhalten, daß die Freiheit im Willen gewissermaßen ihre *Wurzel* (radix) hat, aber es ist ebenso sicher, daß der Verstand die *Ursache* (causa) der Freiheit ist. Der Wille geht notwendig auf das Gute, und zwar mit einer Notwendigkeit, die ihm aus seiner „Natur" erwächst; indeterminiert darf der Wille also nur sein gegenüber den verschiedenen *Formen* oder Ausprägungen des Guten, die der Verstand ihm unterbreitet[24]. Doch wenn der Verstand wirklich die Ursache ist, die aus unserem naturhaften Wollen einen freien Willen macht, so kommt man nicht an der Frage vorbei, was denn aus der Willensfreiheit wird, wenn sich der Wille einer vollkommenen Determination des Verstandes gegenübersieht. Gott, die Engel und die Seligen sind zwar sehr verschieden von uns, aber sie fallen doch in diesem Punkte immerhin in den Bereich unserer Erfahrung, und diese Erfahrung ist wertvoll für unser Problem. Der göttliche Verstand ist nun sicher unfehlbar: Trotzdem spricht Thomas Gott freien Willen zu gegenüber allem was nicht seine eigene Vollkommenheit ist. Ebenso spricht er Christus und selbst den Seligen freien Willen zu[25]; denn wenn der Wille Christi auch zum Guten determiniert war, so doch nicht zu diesem oder jenem bestimmten partikulären Gut, und wenn auch der Wille der Seligen in der Gnade gefestigt ist, muß er doch noch seine Akte seinem Ziele zuordnen[26]. Die Engel sind ein Parallelfall zu den Seligen, und ihre Lage erleichtert uns das Verständnis der Lage der Seligen. Die Engel schauen Gott von Angesicht zu Angesicht und können ihn deshalb nicht *nicht* wollen, sie können sich sogar nicht einmal täuschen über die Wahl der Mittel, die ihnen dienlich sind, um Gott zu loben und ihm zu dienen. Die Unfehlbarkeit der Wahl

[24] *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 17,1, ad 2.

[25] AaO I, 19,10, Resp. — Vgl auch Anm 15.

[26] Darum gibt es auch im Zustand der Seligkeit noch die Gabe des „Rates": *Thomas,* Summa theol. IIa IIae, 52,3, Resp. et ad 1.

aber, die der freie Wille tätigt, tut dem freien Willen keinen Abbruch, sondern bezeugt vielmehr seine Vollkommenheit. Bei den Engeln, die nicht sündigen können, ist der freie Wille also vollkommener als bei uns, die wir sündigen können; „vollkommener" nicht verstanden als „freier von Nötigung oder Zwang" — denn diese eigentliche Freiheit schließt jedes Mehr oder Weniger aus —, wohl aber vollkommener in seiner Ursache, die, wie wir wissen, die Erkenntnis ist. Denn überall, wo Erkenntnis ist, ist freier Wille, und je mehr Erkenntnis, desto mehr Freiheit[27].

3. Reformation: Leugnung der Willensfreiheit

Die Theologie des hl. Thomas barg reiche philosophische Konsequenzen, und sie sind mit der Zeit zur Entfaltung gekommen. Seine Freiheitslehre konnte nach zwei Seiten hin entwickelt werden, je nachdem, ob aus der Situation einer Zeit der Akzent mehr auf die *Wurzel* der Willensfreiheit, die Spontaneität des Wollens, oder auf ihre *Ursache*, den Verstand, gelegt werden würde. Durch das plötzliche Auftreten Wiclifs, Luthers und Calvins sah sich das ausgehende Mittelalter von heute auf morgen dem Problem der Freiheit gegenüber. Da die Reformatoren die Frage auf rein religiösem Gebiete aufwarfen, interessierten sie sich notwendig nur für die Kraft, für das „Vermögen" des freien Willens, und weil der freie Wille nichts mehr „vermag" ohne die Gnade, blieb ihnen nichts anderes übrig, als den freien Willen zu leugnen. In Luthers De servo arbitrio kommt diese Haltung erschöpfend zum Ausdruck: ein Wille, der sein ganzes „Vermögen" verloren hat, hat nach Luther seine ganze Freiheit verloren.

Die Reformation zwang die katholischen Theologen zu einer grundsätzlichen Richtigstellung. Sie griffen also auf jenen Gedanken der Väter und Scholastiker zurück, der dem „geknechteten Willen" genau entgegengesetzt war: auf die radikale Indetermination des Willens und auf sein Wahlvermögen. Unter besonderer Betonung des Vermögens ad utrumlibet entwarf Molina eine Theorie, in der die Indifferenz das Wesensmerkmal der Freiheit ist. Duns Scotus konnte ihm die Waffen liefern und wahrscheinlich orientiert er sich auch an ihm, aber auch Thomas konnte ihm Texte an die Hand geben; auf jeden Fall hielt Molina an einer der unaufhebbaren Forderungen des christlichen Denkens in Sachen der Freiheit fest, wenn er die

[27] *Thomas*, Summa theol. I, 59,3, ad 3. und I, 62,8, ad 3.

Indifferenz als die Wurzel der Willensfreiheit betrachtete. Aber wenn man das „Vermögen“ des freien Willens so sehr betonte, mußte man es auch ernst nehmen und im Rahmen der *ganzen* Freiheitslehre sehen. Kein christlicher Philosoph konnte Luther zugeben, daß seine Frage nach dem *Vermögen* des freien Willens die ganze Frage sei; die Thomisten wenigstens waren es sich schuldig, zu betonen, daß seine Frage nur eine Teilfrage sei. Darum betonten sie wieder, ohne deshalb einen Augenblick die Wurzel der Freiheit aus dem Auge zu lassen, die *Ursache* der Freiheit, und so entwickelte sich im Thomismus eine heftige Kritik an der Indifferenzlehre Molinas. An anderer Stelle habe ich dargelegt, wie diese Kontroverse im 17. Jhdt. die Cartesische Freiheitslehre beeinflußt hat[28]. Ich bin auch heute noch der Meinung, es gäbe die Vierte Meditation nicht, wenn die Geschichte der Philosophie zwischen den Griechen und Descartes nicht das zähe Bemühen der mittelalterlichen Theologie erlebt hätte. Descartes beruft sich auf den Oratorianer Gibieuf, aber über Gibieuf erreicht ihn der Einfluß des hl. Thomas; *ihm* verdankt er letztlich die Erkenntnis, daß der freie Wille ein Wahlvermögen ist, dessen Freiheit von Zwang *einfach* ist und sich nicht teilen läßt, dessen Befreiung vom Irrtum und vom Bösen aber im gleichen Maße zunimmt, wie seine Indifferenz abnimmt. Bei Descartes sowohl als auch im Thomismus zerstört die Unfehlbarkeit des Urteils die Willensfreiheit nicht, sondern vermehrt sie.

Hier wird nun auch ersichtlich, daß diese Theorien über die menschliche Willensfreiheit unmittelbar von jenem christlichen „Naturalismus“ beeinflußt sind, der überall in der mittelalterlichen Philosophie als Grundsatz spürbar ist. Sobald das Vertrauen in die Unzerstörbarkeit der Natur und in die Wirkkraft der Zweitursachen, die einer schöpferischen Fruchtbarkeit entsprungen sind, schwand, war die Welt reif für die Reformation; überall da hingegen, wo dieses Vertrauen fortbestand, und im gleichen Maße, wie es fortbestand, hat man sich der Reformation erwehren können. Bei allen christlichen Denkern des Mittelalters wie auch bei ihren Vorbildern, den Kirchenvätern, setzen

[28] Für die Geschichte dieses Einflusses gestatte ich mir zu verweisen auf meine Studie: La liberté chez Descartes et la théologie. Paris (Alcan) 1913. S 286—432. Dieser Teil des Buches kann noch immer gute Dienste leisten. Obwohl zahlreiche Korrekturen anzubringen wären, scheint mir die dort vertretene *These* doch noch immer richtig zu sein.

Ethik und Moral naturnotwendig einen unzerstörbaren freien Willen voraus. Wenn mit der Reformation das Zeitalter des modernen Denkens beginnt, wie immer wieder gern gesagt wird, dann war das Debüt des modernen Denkens die Entthronung des freien Willens. Wenn Gott selber die Menschen nicht wieder zu seinen Helfern und Mitarbeitern machen konnte, dann hatte die christliche Philosophie diesen Menschen nichts mehr zu sagen. Und doch hatte die christliche Philosophie, weil sie *christlich* war, den Nachdruck auf das *Vermögen* des freien Willens legen und das Vermögen bei der Definition des freien Willens besonders berücksichtigen müssen. Wir verdanken der christlichen Philosophie einen neuen, reicheren und umfassenderen Begriff der Willensfreiheit, als ihn die Griechen gehabt haben: die Freiheit unseres spontanen Wollens besteht in seiner Kraft und Wirksamkeit für das Wahre und Gute.

Ethik und Moral setzen notwendig einen unzerstörbaren freien Willen voraus. Wenn mit der Reformation das Zeitalter des modernen Denkens beginnt, wie immer wieder gern gesagt wird, dann war das Debüt des modernen Denkens die Entthronung des freien Willens. Wenn Gott selber die Menschen nicht wieder zu seinen Helfern und Mitarbeitern machen konnte, dann hatte die christliche Philosophie diesen Menschen nichts mehr zu sagen. Und doch hatte die christliche Philosophie, weil sie christlich war, den Nachdruck auf das Vermögen des freien Willens legen und das Vermögen bei der Definition des freien Willens besonders berücksichtigen müssen. Wir verdanken der christlichen Philosophie einen neuen, reicheren und umfassenderen Begriff der Willensfreiheit, als ihn die Griechen gehabt haben: die Freiheit unseres spontanen Willens besteht in seiner Kraft und Wirksamkeit für das Wahre und Gute.

schichte der Philosophie zwischen den Griechen und Descartes nicht das zähe Bemühen der mittelalterlichen Theologie erlebt hätte. Descartes beruft sich auf den Oratorianer Gibieuf, aber über Gibieuf erreicht ihn der Einfluß des hl. Thomas; ihm verdankt er letztlich die Erkenntnis, daß der freie Wille ein Wahlvermögen ist, dessen Freiheit von Zwang absolut ist und sich nicht teilen läßt, dessen Befreiung vom Irrtum und vom Bösen aber im gleichen Maße zunimmt, wie seine Indifferenz abnimmt. Bei Descartes sowohl als auch im Thomismus zerstört die Unfehlbarkeit des Urteils die Willensfreiheit nicht, sondern vermehrt sie.

Hier wird man sich erinnern, daß diese Theorien über die menschliche Willensfreiheit unmittelbar von jenem christlichen „Naturalismus"[1] beeinflußt sind, der überall in der mittelalterlichen Philosophie als Grundsatz spürbar ist. Sobald das Vertrauen in die Unzerstörbarkeit der Natur und in die Wirkkraft der Zweitursachen, die einer schöpferischen Fruchtbarkeit entsprungen sind, schwand, war die Welt reif für die Reformation; überall da hingegen, wo dieses Vertrauen fortbestand, und im gleichen Maße, wie es fortbestand, hat man sich der Reformation erwehren können. Bei allen christlichen Denkern des Mittelalters wie auch bei ihren Vorbildern, den Kirchenvätern, setzen

[1] Für die Geschichte dieses Einflusses gestatte ich mir zu verweisen auf meine Studien La liberté chez Descartes et la théologie, Paris (Alcan) 1913, [illegible]

16. KAPITEL

GESETZ UND CHRISTLICHE SITTLICHKEIT

I. DIE NORM DER SITTLICHKEIT.

1. Thomas: Norm ist die Vernunft und letztlich Gott.
2. Aristoteles: Norm ist die Vernunft, aber die Verfehlung ist nur Irrtum.
3. Platon: Norm ist das göttliche Gesetz, aber nicht auf Grund einer Schöpfung.

II. SCHÖPFUNG UND CHRISTLICHE SITTLICHKEITSNORM.

1. Ewiges Gesetz, Schöpfung, Naturgesetz.
2. Sünde als Angriff auf den Schöpfer.
3. Sündenfolgen in der Schöpfungs- und in der Gnadenordnung.

Es ist für uns Heutige außerordentlich schwer, die ethische Terminologie der Alten zu übersetzen. Aristoteles nennt die Akte, die seine Ethik billigt und empfiehlt, *καλὰ καὶ σπουδαῖα*. Es handelt sich also um schöne, edle und zugleich ernste Dinge, d. h. um Dinge, die aus einer in sich und für sich werthaften Tätigkeit entspringen, im Gegensatz zu den Dingen, die aus bloß nützlichen Handlungen, aus reinen Dienstleistungen oder aus bloßem Spiel hervorgehen[1]. Nur mit Mühe errät man hinter diesen Wendungen das „Gute", wie wir es so einfach und doch erschöpfend nennen. Schon die Lateiner haben mit der Übersetzung des griechischen *καλόν* ihre Schwierigkeiten gehabt. Cicero, der sich besonders darum bemühte, entschied sich für honestum. Er versteht darunter hauptsächlich eine Handlung, die um ihrer selbst willen und ohne jegliche Rücksicht auf Lohn oder Nutzen *Lob* verdient[2]. Die Christen konnten gegenüber dem Gehalt dieser trotz ihrer Ungenauigkeit oder vielleicht wegen ihrer Ungenauigkeit so inhaltsreichen Begriffe nicht uninteressiert bleiben. Einerseits liegt im sittlich Guten immer eine gewisse Schönheit: die Griechen haben recht; auch für die Christen ist die Schönheit, das decorum, ein Charakteristikum des Guten. Sie denken dabei an den Widerschein jener „geistigen" Schönheit — wie die Griechen sagen — oder jener „seelischen" Schönheit — wie Augustin es lieber nennt —, die die sittliche Gutheit der Seele schenkt. Anderseits verdient das, was schön und gut ist, Ehre und Lob: auch Cicero hat nicht unrecht; aber einmal ist zu bedenken, worauf wir noch zurückkommen müssen, daß vor allem der innere Willensakt das Lob verdient[3], und besonders ist zu bedenken, daß auch dieser Wille nur deshalb schön und lobenswert ist, wenn und weil er sich auf ein ihn normierendes Ziel richtet.

Die Entwicklung der Ethik in dieser Frage könnte man so zusammenfassen: zuerst betonen die christlichen Ethiker, daß der sittliche Wert im Willensakt wurzelt; gleichzeitig verschmelzen sie die Begriffe Schönheit und Ehre zu dem umfassen-

[1] *Aristoteles,* Nikom. Ethik X, 6,1176 b, 8.
[2] *Cicero,* De finibus bonorum et malorum II, 14,45.
[3] *Thomas,* Summa theol. IIa IIae, 145,1, ad 3.

deren Begriff des Guten; schließlich machen sie das Gute unmittelbar von einem transzendenten Prinzip abhängig, das in sich und absolut Ehre verdient; es verdient sie viel eher als die Tugend, und die Tugend verdient sie überhaupt nur im Hinblick auf dieses transzendente Prinzip[4]. Die Seele des guten Menschen bleibt also für sie, weil sie tugendhaft ist, schön und ehrenwert, aber die Tugend selbst ist nur deshalb ehrenwert, weil sie den Menschen auf Gott richtet. Sie ist nicht mehr das höchste Gut, das non plus ultra, das sie bei den Griechen war, die hinreichende und selbst unbedingte Bedingung der Sittlichkeit. Um diesen Sichtwechsel zu verstehen, legen wir am besten zuerst einmal fest, was eigentlich dem sittlichen Akte seine Gutheit oder Schlechtheit verleiht; das erreichen wir am einfachsten, wenn wir uns auf den schlechten Akt konzentrieren, den die Christen „Sünde" nennen.

I. DIE NORM DER SITTLICHKEIT

In dem Worte „Sünde" und den bedeutungsgleichen Ausdrücken schwingt auch für das moderne Sprachgefühl noch immer ein ethischer und religiöser Sinn mit; man möchte kaum glauben, daß diese Worte ihn nicht immer gehabt haben sollen[5]. Weil sich die mittelalterlichen Theologen sehr bemüht haben, das Richtige an der griechischen Ethik beizubehalten, sieht man an manchen Stellen nur schwer, was sie eigentlich hinzugefügt haben, und selbst in der speziellen Frage nach der Norm der Sittlichkeit, wo doch die christliche Ethik aufs lebhafteste interessiert ist, macht man nur mit Mühe die genaue Stelle aus, an der die mittelalterlichen Denker den von ihren geistigen Ahnen abgesteckten Bereich verlassen. Wir wollen also den Weg gehen, den die mittelalterlichen Denker uns weisen, wollen die Griechen so weit begleiten, wie ihre Philosophie uns führen kann, und erst da von ihnen weggehen, wo sie uns im Stich lassen. Niemand hat diesen Versuch mit solcher Systematik unternommen und so weit vorgetrieben wie *Thomas* v. A. Wenn wir ihn hier

[4] AaO 145,1, ad 2.

[5] Zu dieser Frage vgl den kurzen, aber gründlichen Aufsatz von *A. M. Festugière,* La notion du péché présentée par saint Thomas. The New-Scholasticism V (1931) S 337. Man beachte für dieses und das folgende Kapitel auch den wichtigen Aufsatz von *V. Brochard,* La morale ancienne et la morale moderne. Revue philosophique 26 (1901). S 1—12. Dieser Aufsatz ist abgedruckt in der Sammlung Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne. Paris (Vrin). S 489—503. — Dazu gehört die Besprechung von *M. D. Sertillanges,* La morale ancienne et la morale moderne. Revue philosophique 26 (1901). S 280—292.

zum Führer nehmen, werden wir ganz sicher bis zum äußersten, in dieser Richtung erreichbaren Punkte vorstoßen.

1. Thomas: Norm ist die Vernunft und letztlich Gott

Die Sünde ist vor allem ein Akt, der aus dem vitium, der Untugend, erfließt. Um die Sünde zu verstehen, müssen wir also wissen, was eine Untugend ist, und weil die Untugend das Gegenteil der Tugend ist, haben wir uns zuerst zu fragen, was denn die *Tugend* ist. Die Tugend ist wesentlich jene Haltung oder Gewohnheit, d. h. jene erworbene und dauernde Disposition, die ihren Träger befähigt, seiner *Natur* entsprechend zu handeln. Diese Definition stammt von Aristoteles[6]; Thomas will also das ganze Gebäude seiner Ethik auf dem Boden der griechischen Ethik aufführen. Ein Ding ist dann gut, wenn es so ist, daß es seinem eigenen Wesen und den Erfordernissen seiner Natur entspricht. Die Haltung und Gewohnheit, so zu handeln, wie man in Anbetracht seines Wesens handeln muß, ist also eine sittlich gute Beschaffenheit; wer einen Akt setzt, der sich spontan aus einer derartigen Haltung ergibt, handelt gut. Ein Akt ist sittlich gut, ist tugendhaft, wenn er der Natur dessen entspricht, der ihn setzt.

Drei Dinge stehen also zur Tugend in Gegensatz: Die Sünde, die Bosheit und die Untugend. Die Sünde ist nach dem Gesagten ein ordnungswidriger Akt, d. h. er widerspricht der Ordnung, die mit der Natur des den Akt vollziehenden Menschen gegeben ist. Sie ist also das genaue Gegenteil des eben beschriebenen guten Aktes und folglich schlecht; damit ist aber auch gesagt, daß sie aus einer Untugend stammt, denn eine Untugend ist einfach der Mangel einer von der Natur geforderten Vollkommenheit, ist das Gegenteil der Tugend[7]. Wenn wir so Tugend und Untugend nach der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Natur definieren, bleiben wir nicht nur mit Aristoteles in einer Linie, sondern werden zugleich auch Augustin gerecht, der *diese* These des griechischen Naturalismus unbedingt beibehalten wissen wollte: omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est[8]. Es handelt sich bei diesem Satz also nicht um einen verspäteten Einbruch des griechischen

[6] *Aristoteles,* Physik VII, 3; zitiert von *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 71,1, Resp.

[7] *Augustin,* De lib. arbitrio III, 14,41; PL 32,1291; zitiert von *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 71,1, Resp.

[8] AaO III, 13,38; PL 32,1290; zitiert von *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 71,2, Sed contra.

Denkens in die christliche Theologie, sondern um eine Auffassung, die der Patristik und dem Mittelalter gemeinsam und folglich dem christlichen Denken wesentlich ist. Sie gehört zum klassischen christlichen Gedankengut; aber an der aristotelischen Ethik geschult, weiß Thomas diese Lehre philosophisch neu zu beleuchten und wächst so zugleich auch über seinen Lehrer Aristoteles hinaus.

Was versteht man eigentlich unter einer „Natur"? Auf Grund seiner Natur gehört ein Ding in eine bestimmte species, in eine bestimmte Art; die Natur ist also die *Form* des Dinges. Und was ist nun die Form des Kompositums *Mensch?* Die Vernunftseele! Von der Vernunft also erhält unsere Natur ihren spezifisch *menschlichen* Charakter. Anstatt also die Tugend und das sittlich Gute nach ihrer Übereinstimmung mit unserer „Natur" zu definieren, kann man sie auch nach ihrer Übereinstimmung mit der „Vernunft" definieren. Umgekehrt lassen sich dann das sittlich Böse, die Sünde und die Untugend, aus der die Sünde hervorgeht, nur als mangelnde Vernunftgemäßheit des Aktes oder der Haltung verstehen. Man mag die Frage ansehen, von welcher Seite man will, man kommt notwendig immer wieder auf die berühmte Ciceronische Formel hinaus, nach der die Sittlichkeit in der Haltung besteht, entsprechend den Forderungen der Vernunft und der Natur zu handeln[9]. Sogar die Mystik des Dionysius Areopagita hatte so viel griechischen Einschlag, daß sie sich diese Auffassung des sittlich Guten und sittlich Bösen zu eigen machte. „Für den Menschen besteht das Gute darin, der Vernunft zu entsprechen, und das Böse darin, sich der Vernunft zu verweigern." Von da aus führt uns Thomas noch zu einer letzten Definition der Tugend: Tugend ist das, was den Menschen und sein Werk gut macht, indem es ihn befähigt, naturgemäß, d. h. vernunftgemäß zu handeln[10].

Indes scheint es zunächst, als könne eine solche Definition einem Christen nicht genügen. Es ist eigentlich sogar evident, daß sie ihm nicht genügen kann, denn es erscheint in ihr weder Gott, noch das gute oder schlechte Verhältnis, das die Tugend bzw. die Untugend zwangsläufig zwischen dem menschlichen

[9] *Cicero,* De inventione rhetorica II, 53 (vgl dazu aaO 52 und *Alkuin,* De virtutibus; PL 101,943 D); zitiert in etwas veränderter Form von *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 72,2, ad 1.

[10] *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 71,2, Resp.

Willen und dem seines Schöpfers herstellt. Darum finden sich oft bei den Vätern und den mittelalterlichen Theologen andere Definitionen, die unmittelbarer die Sache zu treffen und zugleich christlicher zu sein scheinen. So etwa die bekannte augustinische Definition: „sündigen heißt sprechen, handeln oder verlangen wider das ‚Ewige Gesetz'[11]." Und steht nicht tatsächlich das „Göttliche Gesetz" über der Natur? Ist es folglich nicht besser, die Sünde aus dem Gegensatz zu dem die Natur beherrschenden Gesetze zu bestimmen als aus der Beziehung zu der von diesem Gesetze beherrschten Natur? Und doch! Weil jede Natur ihr Natursein Gott verdankt, so ist es ein und dasselbe, ob sie dem eigenen Wesen untreu wird, oder ob sie gegen das Gesetz verstößt, das Gott durch ihre Erschaffung aufgestellt hat[12]. Die Rechtheit des menschlichen Willens leitet sich also ebensowohl von seiner Übereinstimmung mit dem *göttlichen* Willen her wie von seiner Übereinstimmung mit der *Vernunft*. Es gibt, um in der plastischen Sprache Anselms zu reden, eine Wahrheit des Willens, wie es eine Wahrheit des Urteils gibt; im Grunde handelt es sich in beiden Fällen sogar um dieselbe Wahrheit, denn in beiden Fällen besteht die Rechtheit für den Menschen darin, daß er, um zu denken und zu wollen wie er soll, das Göttliche Gesetz zur Richtschnur nimmt. Es gibt sogar eine Wahrheit des Tuns — qui facit veritatem, venit ad lucem[13] —. Denn die *Wahrheit tun* heißt nichts anderes als gut handeln, heißt nichts anderes als sein Tun mit der von Gott gesetzten Norm in Einklang bringen; schlecht handeln aber heißt dieser Norm zuwiderhandeln[14]. Da die Vernunft ein Geschöpf Gottes ist, so ist ein Durchbrechen der Vorschriften der Vernunft offensichtlich nichts anderes als ein Durchbrechen der göttlichen Vorschriften. Wer den Normen zuwiderhandelt, die die Vernunft uns diktiert, trifft damit über die Natur hinweg ihren Schöpfer: Unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae et quod sit contra legem aeternam[15]. Es gibt also keine zwei Definitionen der Sünde, sondern nur eine; wer die Gesetze der Vernunft, der

[11] *Augustin,* Contra Faustum manich. 22,27; PL 42,418.
[12] *Augustin,* De lib. arbitrio III, 14,42; PL 32,1291/92.
[13] Joh 3,21.
[14] *Anselm,* De veritate 3/4; PL 158, 471/472. Vgl *Duns Scotus,* II Ox.-Garcia 34—37,5; II, S 836 Nr 903.
[15] *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 71,2, ad 4.

nächsten Norm unseres Handelns, verletzt, verletzt damit die erste und grundlegende Norm unseres Handelns, jenes Ewige Gesetz, das gewissermaßen nichts anderes ist als die Vernunft Gottes[16].

Die christlichen Denker legten also die beiden Normen des sittlichen Handelns zu einer einzigen zusammen. Dadurch wurde es ihnen möglich, die Ergebnisse der griechischen Spekulation ihrer eigenen Schöpfungsmetaphysik einzugliedern. „Eingliedern" heißt hier natürlich „unterordnen", denn die menschliche Vernunft kann nur insofern sittliche Vorschriften erlassen, als sie in all ihren Betätigungsformen vom Göttlichen Gesetze „informiert" ist. Insofern sie *natürliche* Vernunft ist, folgt sie den ersten Prinzipien des praktischen Verstandes, der seinerseits der göttlichen Illumination, der eigentlichen Norm des sittlichen Gewissens, untersteht[17]; insofern der Mensch aber von Gott seinem *übernatürlichen* Ziele zugeführt wird, untersteht seine Vernunft den geoffenbarten Geboten und Verboten und dem verborgenen Einfluß der Gnade. So kann also das natürliche Gesetz der Vernunft auf das Ewige Gesetz Gottes zurückgeführt werden, aber das Ewige Gesetz kann nicht auf die Vorschriften der natürlichen Vernunft zurückgeführt werden. Mit anderen Worten, es gibt für den Menschen mehr Gebote und Verbote, als seine Vernunft ihm diktiert; die beiden Ordnungen könnten nur dann zur Deckung gebracht werden, wenn das natürliche und das übernatürliche Ziel des Menschen streng identisch wären. Wir wissen aber, daß das nicht der Fall ist. Das Ewige Gesetz trägt die menschliche Vernunft, begründet und sanktioniert ihre Vorschriften, aber sie ragt nach allen Seiten über sie hinaus. Der Philosoph definiert also zwar mit gutem Recht die Sünde als ein Angehen gegen die Vernunft, aber der Theologe ist genau so im Recht, wenn er in der Sünde an erster

[16] AaO 71,6, Resp.

[17] Auch in der Frage des sittlichen Gewissens macht sich wieder jene verschiedene Grundhaltung der Augustinisten und der Thomisten bemerkbar, die wir schon in ihrer Erkenntnistheorie kennenlernten. Alle christlichen Denker sind sich darüber einig, daß die Evidenz der Vorschriften des praktischen Verstandes auf eine göttliche Erleuchtung zurückgeht, und alle, im 13. Jhdt., berufen sich dafür auf Augustin. Aber die Vertreter der Franziskanerschule (Bonaventura, Peckham, Roger Marston) halten sich enger an die ursprüngliche augustinische Lehre: Sie nehmen neben dem Lichte des tätigen Verstandes noch eine *eigene* natürliche Erleuchtung an. Für Thomas und Duns Scotus hingegen besteht die sittliche Erleuchtung einfach in der praktischen Betätigung des tätigen Verstandes. Vgl 7. Kapitel, Anm 19, S 157.

Stelle eine Beleidigung Gottes sieht[18]. Gewiß fällt die theologische Ordnung nicht mit der philosophischen Ordnung zusammen, aber es ist erst noch die Frage, ob diese unsere philosophische Ordnung das wäre, was sie ist, wenn über ihr nicht die theologische Ordnung als ihre Erfüllung und Vollendung stände. Es ist richtig, daß die Sünde als Übertretung des Göttlichen Gesetzes und als Ungehorsam gegen Gott eher der Betrachtungsweise des Theologen entspricht als der des Philosophen. Trotzdem scheint aber auch der christliche *Philosoph* an einer ähnlichen Antwort schließlich nicht vorbeizukommen, sobald er sich fragt, warum jeder vernunftwidrige Akt schlecht ist. Mit dem Göttlichen Gesetz im *strengen* Sinne sind nur die Gebote Gottes gemeint, und im Hinblick auf diese Gebote legt die Moraltheologie fest, was Sünde ist; aber wenn man das göttliche Gesetz im *weiteren* Sinne nimmt, sind darunter *alle* „Informationen" verstanden, die die menschliche Vernunft von der göttlichen erhält, das sittliche Gewissen mit einbegriffen. Darum führt die christliche Sittennorm der Vernunftgemäßheit und Vernunftwidrigkeit schließlich notwendig zu einer *Metaphysik* des Göttlichen Gesetzes: Ungehorsam gegen die Vernunft ist Ungehorsam gegen Gott, jede Sünde ist Gesetzesübertretung[19].

2. Aristoteles: Norm ist die Vernunft, aber die Verfehlung ist nur Irrtum

In der Ethik des *Aristoteles* sucht man diesen Begriff der Sünde vergebens. Um die Bedingungen des sittlichen Aktes zu klären, klassifiziert Aristoteles mit peinlicher Sorgfalt die verschiedenen Irrtümer, die unsere Akte schlecht machen, aber seine Analyse kreist immer nur um die Vernunft. Alle seine Untersuchungen und Ergebnisse sind beherrscht von dem Fundamentalsatz des Sokrates: Schlechtigkeit ist in jedem Falle Unwissenheit. Mit einigen Korrekturen, Ergänzungen und Erweiterungen, die durch die Anwendung auf den Einzelfall bedingt sind, ist dieser Satz das Leitmotiv der aristotelischen Ethik. „Der Fehlende ist in Unwissenheit darüber befangen, was er zu tun und was er nicht zu tun hat; solchen Irrungen ist es zu-

[18] *Thomas*, Summa theol. Ia IIae, 71,6, ad 5. Vgl in II Sent. 35,1,2, Resp. Der Unterschied zwischen der philosophischen und der theologischen Ordnung wird stark herausgearbeitet von *Duns Scotus*, II Ox.-Garcia 34 bis 37, 2,8; II, S 815, Nr 878.

[19] *Ambrosius*, De paradiso 8,39; PL 14,292. Der Text wurde dem Mittelalter überliefert durch *Petrus Lombardus*, II Sent. 35,1. Zur mittelalterlichen Diskussion des Problems vgl *Bonaventura*, In II Sent. 35, dub. 4; II, 837, und *Thomas*, De malo II, 4, Resp.

zuschreiben, daß jemand ungerecht oder überhaupt schlecht wird[20]." Der Ursprung des Bösen liegt also in einer ἁμαρτία oder einem ἁμάρτημα, in einem Fehlurteil; dies wächst sich dann dahin aus, daß das Ziel unserer Handlung verfehlt wird. Aristoteles stellt sich den Menschen so vor: Er verfolgt ein bestimmtes, übrigens durchaus relatives Glück, und das Ziel seines sittlichen Lebens besteht darin, dies Glück zu erreichen. Seine Handlungen sind gut, wenn sie ihn diesem Ziele näherbringen, schlecht, wenn sie ihn davon entfernen. Jedenfalls sind die sittlichen Begriffe gut und schlecht bei ihm ganz nahe verwandt mit den Begriffen Erfolg und Mißerfolg.

Es gibt Fehlhandlungen, über die wir nicht Herr sind; sie sind begründet in einer Unkenntnis, die nicht von uns verschuldet, sondern von unserer Umwelt verursacht ist, für die wir folglich keine Verantwortung tragen. Trotzdem lassen auch diese Fehlhandlungen uns das Ziel verfehlen. Wir haben in solchem Falle Mißerfolge gehabt, auf jeden Fall aber keinen Erfolg, oder wir hatten, wenn man lieber will, Unglück. Wenn die Ursache des Mißerfolges in uns selbst liegt, handelt es sich nicht mehr um ein bloßes Unglück, sondern um eine Verfehlung. Die sittliche Verfehlung und der Mißerfolg unterscheiden sich nur durch die Ursachen, von denen die schließliche Erfolglosigkeit des menschlichen Aktes abhängt. Diese Ursachen würden sich auch dann nicht wesentlich ändern, wenn zu ihnen unserseits noch ein Impuls träte, der uns als Begierde oder Zorn zum Bösen triebe; der dann entstehende Akt ist ungerecht, aber diese Ungerechtigkeit wurzelt nach wie vor in Unkenntnis, und der schlechte Akt ist einfach deren mittelbare Folge. Selbst wenn man den Akt bewußt gewollt, ruhig überlegt und sich nach einem die Motive abwägenden Für und Wider für ihn entschieden hat, kommt zwar in der Bosheit des Aktes auch die Ungerechtigkeit des Handelnden zum Ausdruck, d. h. nicht mehr nur der Akt ist schlecht, sondern auch der Mensch ist schlecht; trotzdem aber liegt sogar dieser Bosheit des Menschen, liegt der ihn böse machenden inneren Ungerechtigkeit immer derselbe anfängliche Irrtum des Verstandes zugrunde[21].

[20] *Aristoteles,* Nikom. Ethik III, 1,1110 b, 28—30.

[21] Über den Unterschied zwischen ἀτύχημα, ἁμάρτημα und ἀδίκημα vgl *Aristoteles,* Nikom. Ethik V, 8,1135 b, 11—25. Vgl auch *A. M. Festugière* (Anm 5). S 337.

Die Tugend ist jene vernunftgemäße Haltung, die uns zum Glück befähigt, das vitium, die Untugend, ist jene vernunftwidrige Haltung, die uns das Glück verfehlen läßt. In all dem sind wir keinem Gesetze unterworfen, das über den Menschen hinauswiese; wir genießen die Früchte unserer Geschicklichkeit, wir ertragen die Folgen unserer Ungeschicklichkeit. Der Erste unbewegliche Beweger gibt sich ganz der Betrachtung seines eigenen Denkens hin und erläßt keine Gesetze zur Regelung des menschlichen Verhaltens. Man kann sich ihn nur schwer als Urheber einer übernatürlichen Offenbarung und als Verkünder eines Dekalogs vorstellen; ja nicht einmal unsere Gewissen hat er erschaffen und lebt sein göttliches Leben, ohne in uns das Gesetz zu erschaffen, das uns leitet, und ohne in uns das Licht hervorzubringen, das uns erhellt. Unsere Irrungen schlagen uns Wunden, ohne daß ein Christus dafür litte. Der Gerechte beharrt im Guten und der Sünder bereut seine Taten, ohne daß dies Beharren und dies Bereuen Freude im Himmel auslöste. Mag der Mensch sein sittliches Leben *allein* führen, und die Folgen davon tragen, Gott ist daran nicht interessiert!

3. Platon: Norm ist das göttliche Gesetz, aber nicht auf Grund einer Schöpfung

Bei *Platon* ist es anscheinend anders, es muß sogar anders sein in einer Philosophie, die dafür hält, daß die Götter die Natur geschaffen haben und sie durch die Gesetze ihrer Vorsehung regieren. Bei Platon gibt es, genau wie im Christentum, eine göttliche Ordnung, die der Ordnung der Sittlichkeit Sinn und Halt gibt. In der Sprache des Mythus verweist Platon auf jene alte Überlieferung, nach der Saturn habe feststellen müssen, daß auch nicht ein einziger Mensch imstande sei, die anderen mit der gehörigen Autorität zu regieren. Da habe er über die Gemeinden Geister bestellt, die göttlicher sind als unser Geist, und habe diese Götter zu Hirten der Menschen gemacht, so wie die Menschen Hirten ihrer Herden sind. Diesen *göttlichen* Führern unterwerfen wir uns also eigentlich, wenn wir den Weisungen der Vernunft folgen. Ihnen vertrauen wir die Leitung unseres Privatlebens, unserer Familien und der Gemeinden an, in denen unsere Familien leben. Den Göttern gehorchen heißt also „dem unsterblichen Teil unseres Wesens" gehorchen[22]. Wenn wir nun Saturn mit dem Demiurgen des Timäus ineinssetzen, haben wir dann nicht eine christliche Welt

[22] *Platon,* Leges IV, 713 DE.

vor uns, in der das natürliche Gesetz der Vernunft der Ausdruck des Göttlichen Gesetzes ist und in der das Göttliche Gesetz das eigentliche Fundament der Sittlichkeit abgibt?

Platon kommt dem Christentum hier offensichtlich so nahe, wie ein Nichtchrist ihm überhaupt nur kommen kann; ich stelle das ausdrücklich fest, um mir den Vorwurf zu ersparen, ich hätte es übersehen. Indes bestehen doch wichtige Unterschiede, die der Historiker zu beachten hat; sie gehen alle auf den einen großen Unterschied zurück, durch den sich die griechische Welt von der christlichen abhebt. Über Platons Welt herrschen viele Götter, einer von ihnen hat sie geordnet, aber er hat sie nicht *erschaffen*. So ist sie, weil sie nicht total von ihrem Gotte abhängt, nicht durch und durch von Intelligibilität durchwaltet. Daher der große Unterschied zwischen der platonischen und der christlichen Vorsehung, den ich schon oben aufzuzeigen versuchte. Derselbe Unterschied kehrt hier wieder. Jede sittliche Ungerechtigkeit ist eine Verletzung des Gesetzes, aber dieses Gesetz hat bei Platon Ursachen, die um vieles komplexer sind als jene eine Ursache, die der christlichen Welt ihr Gesetz bestimmt. Nach Platon ist dieses Gesetz zwar hauptsächlich von Gott festgelegt, und der menschliche Gesetzgeber macht sich zu seinem Dolmetsch, aber die Gesetze, nach denen die Staaten regiert werden, unterliegen *auch* dem Zufall und den Verhältnissen, die mit Gott zusammen alles Menschliche regieren[23]. Dieses μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός beweist nicht nur, daß die Welt zum Teil sich selbst überlassen ist — das muß so sein, weil sie nur zum Teil erschaffen ist —, sondern beweist auch, daß das Göttliche Gesetz die menschliche Ordnung nicht *so* durchwaltet wie in einer christlichen Welt.

Gewiß, das Göttliche Gesetz herrscht auch hier, genau wie hier die Vorsehung herrscht, das Göttliche Gesetz ist nur eine der Formen der Vorsehung. Auch ist das Göttliche Gesetz mit ähnlichen Sanktionen gesichert, wie die Vorsehung sie festgelegt hat, um die Beobachtung ihrer Bestimmungen zu sichern. Aber weder im Falle des Göttlichen Gesetzes noch im Falle der Vorsehung wird durch eine Gesetzesübertretung eine *erschaffene* Ordnung aufs Spiel gesetzt, von einer solchen weiß Platon nichts. Der Gott, der nach der orphischen Überlieferung Anfang, Mitte und Ende aller Dinge und Wesen ist, geht immer

[23] AaO IV, 709 B.

geradeaus. Die Gerechtigkeit folgt ihm, um die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen, aber die Gerechtigkeit waltet über der Welt wie ein unpersönliches Gesetz. Wer im Gefolge der Gottheit geht, wird ihr dadurch ähnlich und sieht sich belohnt durch das Glück, als Gerechter unter Gerechten leben zu dürfen. Wenn jemand glaubt, sich selbst führen zu können, so überläßt ihn der Gott sich selbst; nach scheinbaren Erfolgen trifft ihn die Rache der Gerechtigkeit und liefert ihn dem Verderben aus, ihn, die Seinigen und sein Land[24]. Das „Alte Gesetz", das Platon ständig im Munde führt, ist dies, daß gleich und gleich einander lieben. Platon genügt es, und es genügt auch seinen Göttern, um Ordnung zu stiften, aber es stiftet nur Ordnung unter denen, die sich ihm fügen. Auch ihre Verfehlungen treffen nur sie selbst, sie treffen weder die Gerechtigkeit, noch den Gott, der vor der Gerechtigkeit herschreitet: Gott ist für den Menschen nicht hinreichend verantwortlich, als daß er von ihm beleidigt werden könnte.

In der christlichen Ordnung liegt das Problem ganz anders. „Das Ewige Gesetz", sagt Augustin, „ist der göttliche Verstand oder der göttliche Wille, der uns befiehlt, die natürliche Ordnung einzuhalten, und uns verbietet, sie zu stören." Ein einfaches, klares Prinzip, doch sehen wir zu, was alles damit gesagt ist. Wenn das Ewige Gesetz mit dem göttlichen Willen oder dem göttlichen Verstande zusammenfällt, dann ist es eng verwandt mit den Ideen, denn jede Idee ist ein ewiges und unveränderliches Gesetz, das im Schoße der WEISHEIT, d. h. im WORTE lebt. Nun wissen wir aber, daß die göttlichen Ideen *Gott* sind; also muß das Göttliche Gesetz, weil es mit der göttlichen Vernunft identisch ist, selbst auch mit Gott identisch sein. Das Göttliche Gesetz ist, wie Augustin und in seinem Gefolge auch Thomas gern sagt, die ars divina, die göttliche Kunst, durch die alle Dinge erschaffen sind und regiert werden. Obwohl diese Ausdrücke als Vergleiche gemeint sind, haben sie doch einen vollen Sinn und wollen auch so genommen sein. Die ars, die Kunst, ist die Norm für die Ideen des Künstlers, von ihr hängt es ab, was sein Werk sein wird. Nur muß man, wenn es sich um Gott handelt, erstens bedenken, daß seine ars nicht eine Vollkommenheit in und an seiner Natur ist, sondern eben

[24] AaO IV, 716 CD.

seine Natur selbst, und muß zweitens bedenken, daß Gottes Wirkkraft ihre Wirkungen nicht bloß hervorbringt, sondern *erschafft*. Auf Grund dieser beiden Besonderheiten ist also das Ewige Gesetz nichts anderes als Gott selbst, dessen Vernunft jegliches Ding erschaffen hat und es darum auch regiert und bewegt[25]. Gesetz und schöpferische Vorsehung hängen also für die christliche Betrachtung innerlich sehr eng zusammen. Wenn man das übersieht, findet man unmöglich den besonderen Charakter des christlichen Sittengesetzes gegenüber dem platonischen heraus.

II. SCHÖPFUNG UND CHRISTLICHE SITTLICHKEITSNORM

1. Ewiges Gesetz, Schöpfung, Naturgesetz

Zwischen beide schiebt sich nämlich wieder der Schöpfungsbegriff, mit allen Konsequenzen, die er für die Ordnung des Handelns wie für die Ordnung des Erkennens nach sich zieht. Das Ewige Gesetz ist identisch mit der göttlichen WEISHEIT, die alle von ihr erschaffenen Dinge bewegt und ihrem Ziele zuführt. Augustin hat recht, wenn er sagt, Gott habe das Naturgesetz zugleich mit den von ihm ins Dasein gerufenen Dingen „miterschaffen". Genau so, wie die Dinge, weil sie existieren, in Weise der Analogie am göttlichen *Wesen* teilhaben, genau so haben die Dinge, weil die Norm ihres Handelns ihrem Wesen und sogar der Struktur ihres Seins eingemeißelt ist, in Weise der Analogie an Gottes *Ewigem Gesetze* teil. Sie können nur an beiden oder an keinem von beiden teilhaben. Das Naturgesetz steht zum Ewigen Gesetz im gleichen Verhältnis wie das Seiende zum SEIENDEN; dies Prinzip gilt für alle Stufen der Schöpfung ohne Unterschied[26].

In diesem Punkte sind die Kirchenväter und mittelalterlichen Philosophen vollkommen eines Sinnes, wenn sie auch im philosophischen Detail nicht immer zusammengehen. Allerdings hätten sie es auch schwer gehabt, *nicht* eines Sinnes zu sein. Man braucht nämlich nur darauf zu achten, mit welcher Leichtigkeit ihnen bestimmte Schriftstellen aus der Feder fließen, sobald sie auf dieses Problem kommen. Praeceptum posuit, et non praeteribit (Ps 148,6). Quando circumdabat mari terminum suum et legem ponebat aquis ne transirent fines suos (Spr 8, 29). Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt (Spr 8,15). Der Schöpfergott der Bibel betont also ausdrück-

[25] *Augustin,* De civ. Dei IX, 22; PL 41,274. — X, 7; 284. XV, 5; 352. — Vgl *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 93,1 Resp.

[26] Sogar für die Engel; vgl *Augustin,* De civ. Dei XVI, 6,1; PL 41,484.

lich, daß er Urheber und Ursache aller natürlichen, sittlichen und sozialen Gesetze sei. Die Gesetze der physischen Welt stammen von einem höchsten Gesetzgeber, der der Natur bindende Normen gibt. Diesen Normen muß der Mensch, weil er mit Erkenntnis begabt ist, gehorchen.

Das Ewige Gesetz ist also gewissermaßen „übertragen" und „eingetragen" in unser Herz. Daß die Vernunft die Norm für die Gutheit oder Schlechtheit unseres Willens ist, das verdankt sie der göttlichen Vernunft, jener höchsten Norm, an deren Licht wir durch Illumination teilhaben. Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine (Ps 4,6—7). Der klassische Text, auf den sich jede Illuminationstheorie stützt, gilt genau so für die sittliche wie für die intellektuelle Erleuchtung, denn die Normen des Handelns kommen genau so von Gott wie die Normen des Erkennens. Ja, auch die Normen des Handelns sind wirkliche *Erkenntnisse*, nämlich die ersten Prinzipien des praktischen Verstandes, aus denen die zahllosen Einzelpflichten rational abgeleitet werden. „Das Licht der Vernunft in uns kann uns darum das Gute aufweisen und unseren Willen normieren, weil es das Licht Seines Angesichtes, d. h. ein Abglanz des Lichtes Seines Angesichtes ist. Darum wird auch offensichtlich die Gutheit des menschlichen Willens weit mehr vom Ewigen Gesetze normiert als von der menschlichen Vernunft, und wo die menschliche Vernunft versagt, muß man auf die Ewige Vernunft rekurrieren[27]." Selbst jenes Sittengesetz, das Gott dem Volke Israel offenbarte, hat den Menschen nur von neuem die Vorschriften vor Augen geführt, die sie aus ihrem eigenen Gewissen nicht ablesen wollten; sie waren schon in ihr Gewissen geschrieben, und dort hätten sie sie finden können[28]. Das Sittengesetz, das Gott nach seinem Gutdünken zum Segen der Menschen offenbart, hat er in ihr Gewissen geschrieben, als er dies Gewissen *erschuf*[29]. Ob man das geoffenbarte Sittengesetz oder ob man sein Gewissen oder ob man die Vernunft befragt, man befragt in jedem Falle Gott.

[27] *Augustin,* De ordine II, 8,25; PL 32,1006. — Enarr. in Ps. 145,5; PL 37, 1887/88. — *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 19,4, Resp. — *Duns Scotus,* Quaest. quodlib. XVIII, 3. — Montefortino Ia IIae, 19,4, Resp.

[28] *Augustin,* Enarr. in Ps. 57,1; PL 36,673/674. — *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 100,1, Resp.

[29] *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 93,5, Resp. et ad 1.

2. Sünde als Angriff auf den Schöpfer

An dieser Stelle ist schon ersichtlich, wo das Fundament jeder legitimen politischen und sozialen Gesetzgebung liegt[30]. Hier wollen wir uns indes damit begnügen, die Konsequenzen aus dem eben erarbeiteten Grundsatz für den Begriff der Sünde abzuleiten. Der Mensch ist also ein Wesen, das durch Verstanderkenntnis am Ewigen Gesetze teilhat. Weil der Mensch das Ewige Gesetz *erkennt,* will Gott, daß er sich *freiwillig* nach der Norm dieses Gesetzes richtet, er soll ihm nicht einfach *unterworfen* sein wie die übrige Natur[31]. Nähmen wir dies Gesetz unmittelbar wahr, so sähen wir Gott; in diesem Leben kann davon keine Rede sein. Aber da alle Wahrheitserkenntnis einer Einstrahlung des göttlichen Lichtes in unser Inneres gleicht[32], so entziehen wir uns, wenn wir von den Vorschriften des praktischen Verstandes abgehen, den Vorschriften des die Vernunft normierenden Ewigen Gesetzes, d. h. der menschliche Wille widersetzt sich der göttlichen Vernunft. Noch mehr! Da die Naturordnung durch die Erschaffung am Göttlichen Gesetz teilhat, so ist jede Widersetzlichkeit gegen die Naturordnung, weil gegen das Göttliche Gesetz gerichtet, ohne weiteres böse: Omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum[33]. Alle Tugenden, sagt Johannes von Damaskus, sind naturgemäß. Sie sind naturgemäß, weil sie vernunftgemäß sind, denn für uns ist naturgemäß, was vernunftgemäß ist. Aber die Tugenden sind nur dann und deshalb vernunftgemäß, wenn und weil sie den höchsten Vorschriften der göttlichen Vernunft konform sind, die dem menschlichen Willen über den menschlichen Verstand ihre Gesetze gibt. Umgekehrt ist dann aber all das Sünde, was einer natürlichen, einer naturgemäßen „Neigung" widerspricht, es geschehe denn im Namen einer höheren natürlichen „Neigung". Wenn jemand in einer christlichen Welt ein

[30] *Thomas,* Summa theol. Ia, IIae, 93,3, Resp. — Von hier aus ließe sich auch die Frage klären, in welchem Sinne für eine christlich betrachtete Politik die Autorität „göttlichen Rechtes" ist. Widersinnigerweise wird gewöhnlich so geschlossen: Alle Gewalt ist legitim, weil alle Gewalt von Gott kommt; das Christentum hingegen lehrt: Nur *die* Macht ist legitim, die von Gott kommt. Die Autorität hat nur dann das Recht, Gehorsam zu verlangen, wenn sie selbst zuerst dem Ewigen Gesetz Gehorsam leistet. Die ganze Legitimität der Autorität besteht darin, daß sie ein *Ausdruck* des *Ewigen* Gesetzes ist.

[31] *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 93, 6, Resp.

[32] AaO 93,2, Resp.

[33] AaO IIa IIae, 142,1, Resp.

Naturgesetz und eine Vernunftvorschrift verletzt, so ist das vielleicht, oder sogar sicher, ein Angriff auf das eigene Glück des Gesetzesübertreters, denn er verletzt eine Ordnung, die ihre Rechte zu wahren weiß und sie durch die Sanktion wiederherstellt. Aber wer so handelt, tut zugleich noch etwas ganz anderes: er beleidigt *Gott,* der die Ordnung und die gesetzgeberische Vernunft erschaffen hat und selbst der höchste Gesetzgeber ist. All das sind notwendige Konsequenzen daraus, daß jede, wenn auch nur natürliche Ordnung etwas Heiliges ist; sie ist es deshalb, weil sie eine *erschaffene* Ordnung ist. Es ist nicht so, daß wir auf eigene Rechnung und Gefahr eine von einem wohlwollenden Demiurgen in der materiellen Welt für uns geschaffene Ordnung aus dem Gleichgewicht bringen. Vielmehr verneint und vernichtet der Mensch durch solche Widersetzlichkeit im Maße des ihm Möglichen jenes Ziel, das Gott sich mit der Erschaffung des Menschen gesetzt hat. Jeder Widerstand gegen die natürliche Ordnung hat also etwas von einem Sakrileg an sich, und wenn es sich um eine schwere Verfehlung handelt, sogar etwas von sakrilegischem Wahnsinn. In der Sünde empört sich ein menschlicher Wille gegen den göttlichen Willen, und darum begeht in der Sünde die sittliche Persönlichkeit Selbstmord, indem sie die Seligkeit ausschlägt, für die sie erschaffen wurde. Da liegt die eigentliche Bosheit der Sünde, alles übrige ist entweder Folge der Sünde oder gottgewolltes Mittel der Wiedergutmachung.

Angesichts einer solchen Erkenntnis fallen einem von selbst die zahllosen biblischen Redewendungen ein, in denen Gott als beleidigt, gereizt, als auf Rache sinnend oder versöhnt hingestellt wird. Diese bildliche Redeweise berechtigt uns natürlich nicht, Gott menschliche Leidenschaften beizulegen. Der jüdisch-christliche Gott hat ohne Zweifel keinerlei Ähnlichkeit mit den Göttern der griechischen Mythologie. Er empfindet weder Zorn noch Bedauern, wir erregen ihn innerlich nicht durch unsere Beleidigungen und erfreuen ihn nicht durch unser Lob. In dieser Hinsicht hat nicht Homer, sondern Aristoteles recht. Trotzdem, auch hier verwendet die Bibel die Metapher, um uns durch sinnfällige Vergleiche eine tiefe metaphysische Wahrheit nahezubringen. Diese Wahrheit ist ein Wesensbestandteil der christlichen Philosophie und ist Aristoteles deshalb nicht in den Sinn gekommen, weil er das Naturgesetz nicht als von Gott erschaf-

fen betrachtete. Nicht einmal in der platonischen Welt vergreift sich die Sünde so an Gottes Werk, wie sie es in der christlichen Welt tut. Zwar kann keine unserer Taten Gott als Gott und in sich treffen, aber der Sünder tut alles, was gegen einen Gott, der auf Grund seiner Vollkommenheit unserem Zugriff entzogen ist, möglich ist: er legt zerstörerisch Hand an Gottes *Schöpfung*. Zwar kann sich weder der gefallene Engel noch der Mensch rühmen, er habe Gottes Allmacht zum Scheitern gebracht oder die Erfüllung seines Willens behindert. Wenn Gott will, daß etwas sei, dann ist es; wenn er will, daß etwas geschehe, dann geschieht es und geschieht nötigenfalls sogar durch uns selbst und gegen unseren Willen. Der Mensch vermag von dem gegebenen Gesetze nur innerhalb der Grenzen abzuweichen, die Gott ihm einräumt. Nichtsdestoweniger, innerhalb dieser Grenzen — es ist nur allzu wahr — kann der freie Wille vom Gesetze abweichen und weicht von ihm ab. Darum macht die Sünde, wie der christliche Denker sie versteht, aus dem Sünder einen Gegner Gottes und einen Empörer: facit hominem rebellem et contrarium Deo, einen Feind, der wider Gott streitet und ihm widersteht; peccatum facit hominem inimicum Dei et pugnare adversus Deum et resistere[34]. Diese Feindschaft, die unausweichlich die Strafsanktion auslöst, ist im Grunde nichts anderes als der Wille, Gott seine Anrechte auf uns vorzuenthalten und den ihm geschuldeten Gehorsam aufzukündigen. Oft erwächst die Sünde freilich nur aus Unkenntnis oder Schwachheit, und dann ist sie bei weitem nicht so schwer. Aber wenn sie ihr Wesen voll verwirklicht, wenn sie mit klarer Erkenntnis die gottgewollte Ordnung verneint und ausschlägt, wird sie zur Verachtung Gottes; der Sünder verringert Gottes Herrlichkeit nicht, weigert sich aber, sie anzuerkennen[35]. Dadurch schließt der Mensch sich selbst von dieser Herrlichkeit aus, die auch ihm in seinem ursprünglichen Stande von Gott bestimmt war. Gott behält seine vollkommene Glückseligkeit, der Mensch aber verliert die seine. Denn der Sünder widersetzt sich dieser seiner von Gott geschaffenen Seligkeit und vernichtet sie durch die Empörung seines Willens[36].

[34] *Bonaventura,* In II Sent. 35,1,3, fund. 2; II, 826.
[35] *Abälard,* Scito te ipsum 3; PL 178,636. — *Thomas,* In II Sent. 42,2,2, qu. 3, sol. 2. — Vgl *Bonaventura,* In II Sent. 37,2,1 fund. 4; II, 869.
[36] *Bonaventura,* In II Sent. 35,1,3, Resp.; II, 827.

3. Sündenfolgen in der Schöpfungs- und in der Gnadenordnung

Von da aus begreift man zunächst einmal, wie in einer christlichen Weltanschauung der Begriff der Sünde mit den Begriffen Sanktion und Gnade zusammenhängt. Die Guten wie die Bösen unterstehen dem göttlichen Gesetze, jene, indem sie es befolgen, diese, die es nicht befolgen *wollen*, indem sie es an sich erfahren müssen[37]. In der rein philosophischen und natürlichen Ordnung steht bei der sittlichen Entscheidung nur das Glück dieses Lebens auf dem Spiele; der Mensch gewinnt oder verliert es, je nachdem seine Akte den Gesetzen der Natur und der Vernunft entsprechen oder nicht. Zwar hängt auch hier schon das Geschick der dem Naturgesetz unterstehenden Menschen vom *göttlichen* Willen und von der *göttlichen* Vernunft ab, weil Gott das Naturgesetz garantiert. Aber sobald dies Naturgesetz am Göttlichen Gesetze *teilhat*, erscheint jede mit freiem Willen und voller Einsicht vollzogene schwere Übertretung des Naturgesetzes in einem vollständig anderen Lichte als in der griechischen Ethik. Wenn Gott die Vorschriften des sittlichen Gewissens im Dekalog noch ausdrücklich promulgiert, so macht er damit deutlich, wie eng die menschliche Vernunft mit der göttlichen Vernunft in Weise der Teilnahme verbunden ist. Der göttliche Gesetzgeber belehrt die Vernunft, daß sie durch Übertretung ihres eigenen Gesetzes auch jenes Gesetz übertritt, von dem das ihrige sich herleitet. Darum kann die Vernunft den wahren Charakter der Sittlichkeit und die wirkliche Tragweite der die Sittlichkeit verletzenden Verfehlung nicht mehr verkennen: Die Verfehlung ist so schwer, daß sie nicht wiedergutzumachen wäre, wenn nicht Gott selbst die Wiedergutmachung übernähme.

Die Sünde ist nach christlicher Auffassung nämlich eine Zerstörung der göttlichen Ordnung. Der Mensch zerstört durch die Sünde etwas, das er genau so wenig *wieder*erschaffen kann, wie er es *erschaffen* konnte. Sogar die Rechtheit seines Willens war eine Gnade; er verlor sie durch seinen Fehltritt und kann sie sich nicht zurückgeben. Aber Gott kann, wenn er will, zum zweiten Male geben, was er ein erstes Mal gegeben hat. Noch mehr! Der Mensch beleidigt durch die Sünde Gott in seiner

[37] AaO, Per hunc etiam modum. — *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 93,6, Resp. — Vgl. 87,6 Resp. — Über die Natur der Sanktionen und ihre Stellung in der christlichen Ethik vgl *E. Gilson,* Le thomisme5. Paris (Vrin) 1948, S 374—376.

Schöpfung, d. h. er beleidigt ein unendliches Wesen. Wie und durch welche persönliche Anstrengung und durch welche Verdienste wird es ihm je möglich sein, die Kluft zwischen seiner Ungerechtigkeit und der göttlichen Gerechtigkeit zu überbrükken? Ein menschliches Verdienst kann es überhaupt erst wieder geben, wenn *Gott* es wieder möglich macht. Der Christ steht also in einer Weltordnung, in der die natürliche Sittlichkeit selbst nach einer übernatürlichen Ordnung als ihrer notwendigen Ergänzung verlangt. Der Christ beruft sich nicht mehr an erster Stelle auf *seine* Tugend, *seine* Gerechtigkeit und *sein* Verdienst, sondern auf die Tugend, die Gerechtigkeit und das Verdienst, deren Erwerb ihm durch die Gnade möglich gemacht wird. Die jüdisch-christliche Überlieferung gestaltet das Wesen der Sünde dadurch, daß sie die Sünde in ihrem Verhältnis zur *Schöpfung* betrachtet, tiefgreifend um; welch wichtige Veränderungen sich daraus für die Auffassung des sittlichen Lebens ergeben, brauchen wir wohl nicht hervorzuheben. Allerdings rühren wir damit schon an die übernatürliche Ordnung, und niemand wird behaupten wollen, sie sei Gegenstand der eigentlichen Philosophie, ihr Gebäude wächst über alle Philosophie hinaus! Aber über eine griechische Philosophie *könnte* sie nicht einmal hinauswachsen, weil dort das Fundament fehlt, d. h. weil dort das sittlich Böse nicht dasselbe ist wie in einer christlichen Philosophie. Es handelt sich hier um eine entscheidende Frage, die Bonaventura klar auseinandergelegt hat. „Die griechischen Philosophen wußten nicht, daß die Sünde eine Beleidigung der göttlichen Majestät ist und daß sie unsere Seelenvermögen hemmt. Die Griechen waren der Meinung, der Mensch könne durch häufige gerechte Akte gerecht werden, genau wie er durch Mißachtung der rechten Vernunft ungerecht geworden sei. Darum sagt Aristoteles, der Schlechte werde dadurch, daß er sich übe, besser zu handeln, große Fortschritte machen und vielleicht sogar vollständig zu der dem Laster entgegengesetzten Tugend zurückfinden ... Die katholischen Denker aber erkannten im Lichte des Glaubens und unter der Autorität der Schrift, daß die Sünde *Gott* beleidigt — Dei est offensivum —; daß sie uns unter Umständen die Verdammung zuzieht — et etiam quodam modo damnificativum —, indem sie den Menschen aus dem Dienst Gottes in den Dienst des Teufels überführt; daß sie schließlich Gottes Bild in uns verunstaltet — et

etiam imaginis deformativum. Deshalb waren sie der Meinung, daß es der Gnade bedarf, wenn der freie Wille von der Sünde auferstehen soll[38]." Alle Hauptlinien des christlichen Denkens laufen hier zusammen; die Tatsache, daß die Sünde das Bild Gottes in uns zerstört, weist uns noch einmal darauf hin, welche Zerstörungen das moralische Übel in der Schöpfung anrichtet, macht uns auf die Sündenfolgen aufmerksam, wie auch auf jenes Opfer von unendlichem Wert, das allein die Sünde wiedergutmachen kann.

Von der griechischen Philosophie sind wir hier offenbar weit weg, aber mancher hat vielleicht das Gefühl, daß er vom modernen Denken mit seiner energischen Forderung nach Autonomie des menschlichen Willens *noch* weiter weg sei. Indes kann es sehr wohl sein, daß nicht einmal der Begriff der Willensautonomie geschichtlich verständlich ist ohne christlichen Einfluß. Wird bei diesem Begriff nicht sofort vorausgesetzt, daß der Mensch Person ist? Und woher wissen wir, daß auch die menschliche Person als Glied zum Reich der Zwecke gehört, wenn nicht aus dem Evangelium? Dieser Bürger des Reiches der Zwecke ist Person, weil er Vernunft ist; seine Vernunft ist Gesetzgeberin, insofern sie Handlungen vorschreibt, deren Maxime allgemein für jede Vernunft gültig ist. Wenn der Wille dem Sittengesetze gehorcht, unterwirft er sich einfach seinem *eigenen* Gesetze, das das Gesetz der Vernunft ist. Wenn man so etwas Autonomie des Willens nennt, wer will dann dem Christen die Willensautonomie absprechen? Gewiß ist der Wille des Christen auch dem Göttlichen Gesetze unterworfen, aber in der Ethik Kants ist das nicht anders. Der Mensch ist nur ein *Glied* des Reiches der Zwecke, denn wenn er auch Gesetzgeber ist, so bleibt er doch der gesetzgeberischen Vernunft unterworfen. Gott allein ist das Oberhaupt dieses Reiches, und, weil er oberster Gesetzgeber ist, ist er als einziger nicht vom

[38] *Bonaventura,* In II Sent. 38,1, Resp.; II, *675/676.* Über die Größe der dem unendlichen Gott durch die Sünde zugefügten Beleidigung vgl aaO fund. 5; 675, und *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 87,5, Resp.

Willen eines anderen abhängig[39]. Wenn also jemand mit den christlichen Philosophen behauptet, die menschliche Vernunft sei der göttlichen nicht „homogen[40]", so soll damit nur betont werden, daß die schöpferische und die geschöpfliche Vernunft nicht gleichartig sind, es soll aber nicht geleugnet werden, daß die Gesetze, die für die menschliche Vernunft allgemeingültig sind, auch für die göttliche Vernunft gültig sind. Im Gegenteil! Die menschliche Vernunft nimmt an der Göttlichen Vernunft und am Göttlichen Gesetz teil und wird eben dadurch selbst Gesetzgeberin; sie kann allzeit das Wahre denken und so das Gute wollen, d. h. Handlungen beschließen, deren Maxime zum universalen Naturgesetz erhoben werden kann. Darum braucht die christliche Ethik im Gegensatz zur Kantischen weder gegen den empirischen Gesichtspunkt des Glücks, noch gegen den rationalen Gesichtspunkt der Vollkommenheit Front zu machen; sie hat Platz für beide und begründet beide. Kants Ethik ist vielleicht einfach eine christliche Ethik ohne die sie fundierende christliche Metaphysik, der immer noch imposante, aber eben doch verfallene Rest eines Tempels, dessen Fundamente man untergraben hat.

[39] *I. Kant,* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, II. Abschnitt: „Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als *Glied* zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als *Oberhaupt,* wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines anderen unterworfen ist."

[40] *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 19,4, ad 2.

17. KAPITEL

ABSICHT, GEWISSEN, VERPFLICHTUNG

I. ABSICHT.

1. Hl. Schrift: „Verinnerlichung“ der Sittlichkeit.
2. Patristik: Gedankensünde und Absicht.
3. Abälard: die schlechte Absicht als die eigentliche Sünde.

II. GEWISSEN.

1. Einerseits das Gewissen sittliche Norm.
2. Anderseits eine reine Absichtsethik unmöglich.

III. VERPFLICHTUNG.

1. Gott als Ziel der sittlichen Handlung.
2. Die diesbezügliche Eigenart der christlichen Ethik.

IV. DER PHILOSOPHISCHE UND DER RELIGIÖSE CHARAKTER DER CHRISTLICHEN ETHIK.

Wir sahen soeben, welch große Bedeutung die mittelalterlichen Denker der antiken Ethik beigemessen und welch hohe Achtung sie vor ihr selbst dann empfunden haben, wenn sie sie als unzulänglich erkannten und verbessern mußten. Indes kommen wir jetzt zu einer Frage, in der sie sich, so sehr sie auch wünschten, die überzeitlichen und gültigen Einsichten der griechischen Ethik beizubehalten, doch ausschließlich auf die eigenen Kräfte angewiesen und sich genötigt sahen, fast *alles* selbst zu erarbeiten. Man kann der antiken Ethik nicht den Vorwurf machen, sie hätte den Tugenden und den vitia nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, denn sie handelt von nichts anderem. In der Alten Philosophie interessiert sich der Ethiker kaum für den einzelnen guten oder schlechten Akt, wofern dieser nicht aus einer ständigen Beschaffenheit des Subjektes, aus einer festen Haltung erwächst, die durch ihre eigene Festigkeit auch dem Akte einen gewissen Bestand gibt und sein Wesen mitformt. Die einzelne Handlung verdient in der antiken Ethik nur insofern behandelt und sittlich bewertet zu werden, als in ihr nicht nur der sie tragende Willensakt zum Durchbruch kommt, sondern hinter diesem auch der Untergrund unseres Wesens sichtbar wird, wie er durch die unablässigen Bemühungen eines ganzen Lebens geformt worden ist. Diese ethische Überbetonung der guten oder bösen Haltung hat sich nur behaupten können, solange die griechische Ethik maßgebend war, und ist darum heute fast völlig verschwunden. Heute beschäftigt sich der Ethiker fast ausschließlich mit dem Einzelakt als Einzelakt, als ob darin jedesmal unser ganzes sittliches Leben auf dem Spiele stände. Anscheinend konzentriert sich — besonders seit Kant — unter dem Einfluß der Erörterung des Pflichtbegriffes die ganze Sittlichkeit in der sittlichen Qualität des die Entscheidung fällenden Willensaktes. Die Menschen der *Antike* formten langsam und geduldig an ihrem inneren Bilde und beurteilten ein Leben immer nur in seiner Ganzheit. Sie waren Künstler; das Detail eines Werkes interessierte sie nur im Zusammenhang mit der Gesamtwirkung. Der *moderne* Mensch empfindet anscheinend anders. In jede wichtige Handlung, möchte man sagen, geht er selbst ganz mit

ein; neben seinem guten oder schlechten Willen ist zugleich seine ganze Persönlichkeit mit im Spiele. Der einzelne Akt kann ein endgültiger Triumph sein, der alle Laster tilgt, oder eine nicht wiedergutzumachende Katastrophe, die alle Tugenden auslöscht. Vielleicht haben sich zwischen der Antike und uns langsam gewisse, bis dahin gültige Perspektiven verschoben; vielleicht glauben die modernen Denker bei der Grundlegung der Ethik auch nur deshalb des Christentums entraten zu können, weil ihnen die christlichen Grundsätze so in Fleisch und Blut übergegangen sind, daß sie sie mit den Gesetzen ihrer eigenen Vernunft verwechseln.

I. ABSICHT

1. Hl. Schrift: „Verinnerlichung" der Sittlichkeit

Von den zahllosen grundsätzlichen Konsequenzen, die sich aus dem Alten und Neuen Testamente für die gesamte Philosophie ergeben, ist keine so wichtig wie die „Verinnerlichung" — so könnte man es nennen — der Sittlichkeit. Gott ist der SEIENDE; er erschafft die Geschöpfe, das Seiende, nicht nur ihrem Leibe, sondern auch, wenn es sich um beseelte Wesen handelt, ihrer Seele nach. Er erhält das Seiende, das er beständig neu erschafft, und ist für alles, was er erhält, die aufmerksame Vorsehung: Er weiß alles, weil er alles tut. Nicht eine Seele, die ohne ihn subsistierte, nicht ein einziger Gedanke einer einzigen Seele, der ihm entginge. Vor ihm kann nicht bestehen, wer Worte des Friedens spricht und in seinem Herzen Arges sinnt: Qui loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum (Ps 27,3). Solches Böse kann, wenn es einmal geschehen ist, nur noch von Gott, der dadurch beleidigt wurde, verziehen werden. Ihm müssen wir es bekennen, ihm steht es frei, dem reuigen Sünder das Böse nicht anzurechnen (Ps 31). Und warum sollte man es Gott nicht bekennen, da er es doch schon weiß? Wenn wir des Namens des Herrn vergessen und falsche Götter anbeten, so wird er darüber Rechenschaft von uns verlangen, denn er kennt unsere geheimsten Gedanken: Ipse enim novit abscondita cordis (Ps 43,22). Er schuf uns, wir schufen uns nicht selbst (Ps 99,3); er kennt also auch das Innere seines Geschöpfes, dessen Gerechtigkeit und dessen Sünde: Scrutans corda et renes Deus (Ps 7,10).

Der Gott des *Alten Testamentes* hat also ohne weiteres die sittlichen Hoheitsrechte in Anspruch genommen, die ihm auf Grund seiner Schöpfermacht zustehen. Weil Gott alles weiß, schuldet ihm der Mensch Rechenschaft über alles, auch über

seine Gedanken: Omnia enim corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit (1 Chron 28,9). Weil nichts in unserem Herzen ihm entgeht, sind seine Urteile gerecht: Qui judicas juste, et probas renes et corda (Jer 11,20). Der Menschen Herz ist böse und unerforschlich, sagt Jeremias; wer will es durchschauen? Die Antwort ist immer die gleiche; Ego Dominus scrutans cor et probans renes; ich, der Herr, erforsche Herz und Nieren (Jer 17,10). Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn auch das *Evangelium* dem Menschen mit solchem Nachdruck vorstellt, daß die eigentliche Sünde *vor* dem Akte liegt, durch den sie sich nach außen kundgibt, und daß sie häufig ganz ohne ihn besteht. Jede innere Einwilligung ist schon ein Akt, der vor Gott genau so offen daliegt, wie der äußere Akt vor den Menschen, so daß schon durch die rein innere Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Willens mit dem göttlichen Gesetze die Tatsache sittlichen Gehorsams oder Ungehorsams vollständig gegeben ist. Natürlich sind die äußeren Akte nach wie vor einschneidend wichtig, aber nach der Lehre des Evangeliums gibt es schon *vor* ihnen eine Reihe von Akten, die es für die Augen der Menschen nicht gibt, die aber vor Gott von allergrößter Bedeutung sind. Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris; warum denkt ihr Böses in eurem Herzen (Mt 9,4)? In den Herzen, vor den Handlungen, sogar vor den Werken vollzieht sich das Böse und geschehen die Verbrechen; denn „was aus dem Munde ausgeht, kommt aus dem Herzen, und dieses macht den Menschen unrein. Denn aus dem Herzen gehen schändliche Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis und Lästerung hervor (Mt 15, 18/19).“ Das Mosaische Gesetz verbietet, Ehebruch zu begehen, aber Gott belehrt den Menschen, daß er den Ehebruch nicht einmal im Herzen begehen darf.

2. Patristik: Gedankensünde und Absicht

Die *Kirchenväter* griffen diese im Evangelium so klar auseinandergelegte Lehre naturgemäß sofort auf. Unter Berufung auf die zuletzt zitierte Stelle aus Matthäus vertritt Justin diese Auffassung schon im 2. Jhdt.; er begnügt sich damit, statt sie zu erörtern, ihre Begründung aufzuweisen: Das Mosaische Gesetz verbietet die Polygamie, Christus aber untersagt seinen Anhängern sogar das Begehren danach, weil schon, wer nach Unreinem verlangt, sich verunreinigt, denn nicht nur unsere Taten, sondern sogar unsere Gedanken sind vor Gott

offenbar[1]. Dies Gefühl, daß man sich auch durch die peinlichste äußere Gesetzesobservanz der Gerechtigkeit nicht versichern kann, haben die ersten Apologeten mehrfach zum Ausdruck gebracht, sowohl gegen den heidnischen Legalismus wie auch gegen den jüdischen Pharisäismus. „Was wir auch sagen und was wir auch denken, bei Tag und bei Nacht, Gott ist zugegen. Da er ganz Licht ist, wissen wir sicher, daß er alles in unseren Herzen Verborgene sieht[2]." Neben der Tatsünde und der Wortsünde gibt es also jetzt auch die Gedankensünde, und es war vorauszusehen, daß sie sogar besondere Bedeutung annehmen würde, weil sie der Ursprung der beiden anderen Sünden ist. Der Anfang der Sünde, ihr Fundament sozusagen, ist jene Sünde, die im *Herzen* des Menschen begangen wird; Wort und Werk, die von ihr ausgelöst werden, sind nur die Entfaltung und Vervollständigung dieser Sünde[3].

Damit ist das Wesen des sittlich Guten und sittlich Bösen vom Akte in den Willen verlegt, denn durch den *Willen* ist unser Leben, wie Augustin sagt, rechtschaffen oder sündhaft: Voluntas quippe est, qua et peccatur et recte vivitur[4]. Und unter „Willen" muß man hier jene geheime Regung des Herzens verstehen, die unter mehreren Objekten ein ganz bestimmtes Objekt auszuwählen weiß und unter vielen Zielen auf ein bevorzugtes Ziel geht. Die Psalmen sprachen so häufig vom „Schrei" des Herzens nach Gott, vom „Ruf", der aus der Seele des Menschen unaufhörlich zu seinem Schöpfer emporsteigt, daß dieser Ausdruck bei den Vätern schließlich fast zu einem terminus technicus geworden ist. Der Dieb, der in dunkler Nacht wacht und den Augenblick erwartet, wo er seinen Diebstahl ausführen will, ruft Gott sein Verbrechen schon entgegen; denn das Verbrechen ist beschlossene Sache, und Gott weiß es; das Verbrechen *ist* also schon begangen. Vielleicht weiß der Mensch selbst nicht, aus welcher Gesinnung er handelt, Gott aber weiß es; der sittliche Akt ist also oft, um nicht zu sagen fast immer, für Gott durchsichtig, für den hingegen, der ihn setzt, undurchsichtig. Der clamor, der „Ruf" des Psalmisten ist jenes spontane Bekenntnis, das der Wille, der sich oft selbst nicht kennt,

[1] *Justin*, Erste Apol. 15; BKV, Frühchristl. Apol. I. S 152.
[2] *Athenagoras*, Leg. pro Christ. 33; BKV, Frühchristl. Apol. I. S 321 f.
[3] *Hieronymus*, Super Ezech. 43,23; zitiert von *Thomas*, Summa theol. Ia IIae, 72,7, Sed contra.
[4] *Augustin*, Retract. I, 9,4; PL 32,596.

vor seinem Schöpfer ablegt, ist die Nacktheit und Blöße unserer geheimsten Regungen vor Gott, deren wahre Natur wir vor uns selbst verbergen, ihm aber nicht verheimlichen können. Weil mit diesem clamor eine wirkliche Regung des sein Ziel anstrebenden Willens gemeint ist, so heißt er mit seinem philosophischen Namen die „*Absicht*“[5].

So verstanden, ist die Absicht offenbar ein Akt des Willens. Der Verstand ist an ihm zwar unmittelbar beteiligt, denn es ist unmöglich, ein Ziel anzustreben, ohne es zu kennen, aber wenn ein Begehren oder Streben von verstandesmäßiger Erkenntnis erhellt ist, nennt man es eben „Willen“; also ist die Absicht wesentlich Sache des Willens. Was nun die Stellung angeht, die die Absicht in dem komplexen Aufbau des Willensaktes einnimmt, so sieht man sofort, welch entscheidende Rolle sie hier spielt. Der Mensch strebt seine Ziele durch einfache Akte an, aber er muß, um sie zu erreichen, auch jene Mittel wählen, d. h. wollen, die ihn zu seinen Zielen führen. Diese Wahl setzt ihrerseits eine verstandesmäßige Überlegung voraus, die unsere intellektuellen und sittlichen Kräfte anspannt und die solange dauert, bis sich der Wille genügend unterrichtet glaubt und sich entschließt, diese Mittel zu wählen und nicht jene. Unsere Analyse, die die einzelnen Momente der Gesamthandlung zergliedert, stößt also auf eine Reihe verschiedener Elemente, und doch ist die ganze Handlung von einer einzigen großen Bewegung durchpulst, von der Absicht. Ein und dieselbe Bewegung strebt das Ziel an und will die für das Ziel erforderlichen Mittel. Doch gehen wir noch einen Schritt weiter! Da die Wahl der Mittel in der auf das Ziel gerichteten Absicht wurzelt, aus ihr entspringt, mit einem Worte, von ihr *verursacht* wird, so erhellt, daß die sittliche Beschaffenheit der Absicht auch die des Gesamtaktes in weitem Maße beeinflußt und bestimmt. Wenn, um mit der Hl. Schrift zu reden, unser „Auge“ schlecht ist, d. h. wenn unsere Absicht schlecht ist, werden auch alle willentlichen Wahlen, die die notwendigen Mittel zur Erfüllung der Absicht festlegen, schlecht sein: Was man tut, ist niemals

[5] *Augustin,* Enarr. in Ps. 125,7; PL 37,1662. — Enarr. in Ps. 141; PL 37, 1837—38. — *Thomas* kommentiert das augustinische „jam Deo clamat“ in: Summa theol. Ia IIae, 12,2, ad 1. — Nach *Aristoteles* hingegen sind die äußeren Güter notwendig, wenn tugendhaft soll gehandelt werden können, denn — das ist der Hauptbeweis — die Absichten sind *unsichtbar.* Nikom. Ethik X, 18, 1178 a, 24—34.

gut, wenn man es aus schlechter Absicht tut[6]. Umgekehrt kann die Wahl der Mittel einmal nicht so vollkommen sein wie der Wille zum Ziel; es kommt vor, daß man bei der besten Absicht die Handlung schlecht berechnet oder bei der Ausführung der Handlung versagt. Aber selbst in diesem Falle macht sich die gute Absicht in allem aus ihr erwachsenden Akten geltend, sie macht in etwa die bei den Akten unterlaufenen Ungeschicklichkeiten und Halbheiten wieder wett, so daß immer noch etwas zutiefst Gutes in den Handlungen ist, die man unvollkommen ausführt, vorausgesetzt, daß man sie in guter Absicht ausführt[7].

3. Abälard: die schlechte Absicht als die eigentliche Sünde

Diese Einsicht erreichte bei den christlichen Denkern nach und nach einen solchen Grad von Evidenz, daß sie, als sie sich daran machten, den Begriff des sittlich Guten und Bösen philosophisch exakt zu fassen, sich unbedenklich einer reinen Absichtsethik so weit näherten, als es nur eben vertretbar erschien. Schon im 12. Jhdt. führt Petrus Lombardus bei der Frage, was eigentlich genau unter „Sünde" zu verstehen sei, eine Reihe von Philosophen an, für die die Sünde einzig im schlechten Willen und nicht im äußeren Akte bestehe[8]. Wer weiß, welchen Einfluß *Abälard* auf Petrus Lombardus ausgeübt hat, weiß auch sofort, wer das Haupt der von ihm gemeinten Schule ist. Abälards „Scito te ipsum" ist für die Geschichte der Ethik nicht weniger wichtig als sein Porphyrius-Kommentar für die Geschichte der Logik. Was er in seiner Ethik ganz besonders herausarbeitet, ist dies, daß das Erste und Wichtigste die innere Zustimmung ist und daß sie sogar noch wichtiger ist als der auf sie folgende Akt. Man muß nach ihm scharf unterscheiden zwischen der Sünde und der Ausführung der Sünde. Diese Unterscheidung treibt er so weit, daß nach seiner Auffassung nicht nur die schlechte Tat nicht „Sünde" im eigentlichen Sinne genannt werden darf, sondern daß sie auch die Sünde um nichts schwerer

[6] *Augustin,* De serm. Domini in monte II, 13,45/46; PL 34,1289. — Quaest. evang. II, 15; 35, 1339. — Über die biblischen Ausdrücke lumen und oculus vgl *Bonaventura,* In II Sent. 38,2,2 fund. 5,6; arg. 3 et Resp. ad arg. 1 et 2; II, 892/893. Desgl. *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 12,1 et 2. — Zur *ganzen* Frage vgl noch *Bonaventura,* In II Sent. 38,1,1, fund. 4; II, 881 und In II Sent. 40,1,1, ad 6; II, 922. Desgl. *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 19,7, Sed contra und 19,8, ad 3. — Ia IIae, 1,6, ad 2. Desgl. *Duns Scotus,* Quodlib. 18, Nr. 4 sqq.

[7] *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 12,1, Sed contra. — 12,4, Sed contra. 19,8, Resp.

[8] *Petrus Lombardus,* II Sent. 35,2; 492.

macht. Wir pflichten, meint Abälard, einer solchen Auffassung nur mit einem gewissen Widerstreben bei, weil wir überall beobachten, daß weit mehr die schlechten Taten bestraft werden als die Sünden. Doch wenn man das Problem vom *sozialen* Gesichtspunkte der Gesetzgebung aus sieht, verschiebt sich das Bild noch mehr. Es kommt nämlich vor, daß das Gesetz Handlungen bestraft, die nicht einmal schlecht sind und daß es andere, die wirklich schlecht sind, duldet. Es ist nicht die Absicht des Gesetzes, das Gute zu belohnen und das Böse zu bestrafen, sondern in der Gesellschaft Ordnung zu halten. Darum ist in diesem Bereich auch die Frage so außerordentlich wichtig, ob das Verbrechen wirklich ausgeführt wurde oder nicht. Bei Gott aber ist es nicht so! Er allein achtet weniger darauf, *was* man tut, als darauf, in welchem *Geiste* man es tut. Er bemißt unsere Schuld wirklich nach unserer Absicht: Veraciter in intentione nostra reatum pensat, und darum, sagt Abälard, heißt es von Gott bei Jeremias, daß er Nieren und Herzen erforscht. „Er sieht ganz klar, wo sonst niemand sieht; wenn er eine Sünde bestraft, so bestraft er nicht die Tat, sondern die Absicht, während wir umgekehrt nicht die Absicht bestrafen, die wir nicht kennen, sondern die Tat, die wir kennen[9]." In Wirklichkeit gibt es also nur jene Sünden, die die *Seele* begeht, und was die Sünde ausmacht, ist die *Seele* der schlechten Tat, ist der Geist, der in ihr lebt. Und so gibt es auch das sittlich Gute nur in der Seele; die gute Handlung ist gewissermaßen nur der Leib des sittlich Guten, und sie empfängt ihre sittliche Beschaffenheit nur von dem sittlich Guten in der Seele[10]. Und was bewirkt nun, daß die Absicht selbst gut ist? Etwa die *Überzeugung*, daß man gut handle? Oder unser *Glaube*, es gefalle Gott, daß wir so handeln? Es ist das gewiß eine sehr gute und auch notwendig innere Haltung, sie genügt aber nicht, denn es existiert als höchste Norm der Absichten und Handlungen ein göttliches Gesetz. Es bleibt also noch eine weitere Bedingung der Sittlichkeit zu suchen, wenn ihr Begriff erschöpfend bestimmt werden soll.

II. GEWISSEN

1. Einerseits das Gewissen sittliche Norm

Diese Bestimmung ist nur dann möglich, wenn man den Begriff der Absicht in festen Zusammenhang bringt mit dem Begriff des sittlichen Gewissens; übrigens sind beide Begriffe nahe miteinander verwandt. Wenn die christlichen Denker in unserer

[9] *Abälard,* Scito te ipsum 5; PL 178, 647/648. — Vgl auch 7; 648/649.
[10] AaO. 11; 652.

Frage so großen Nachdruck auf die Absicht legten, so hatten sie damit zugleich ein schweres Problem heraufbeschworen. Der menschliche Verstand ist ein und derselbe in seiner praktischen und seiner theoretischen Betätigung. Auf der einen Seite die göttliche Erleuchtung, die ihn befähigt, nach notwendigen Prinzipien zu denken; auf der anderen Seite die innere oder die sinnliche Erfahrung, die ihm das Material liefert, auf das diese Prinzipien angewandt werden. Ob es nun darum geht, das Wesen der Dinge zu erkennen und die Wissenschaften aufzubauen, oder ob es darum geht, die Normen für unser Handeln zu erkennen und die Ethik aufzubauen, wir haben beide Male nur dieselbe Richtschnur und dasselbe Material. Trotzdem muß, wenn es sich um den zweiten Fall, um die Bestimmung des sittlich Guten, handelt, noch ein besonderes Element in Rechnung gesetzt werden, das in Aktion tritt zwischen der Verkündigung der Prinzipien durch den Verstand und der Findung der aus ihnen abzuleitenden Einzelurteile. Es ist das *Gewissen.* Damit ist nicht ein vom Willen und vom Verstande verschiedenes Vermögen gemeint, sondern ein Akt, oder vielmehr Akte, durch die wir die Verstandeserkenntnis auf unser Verhalten anwenden und es nach ihr beurteilen. Das eine Mal erkennen wir dabei einfach an, etwas getan oder nicht getan zu haben, und wir sagen dann, wir seien uns unseres Tuns und Lassens bewußt. Das andere Mal urteilen wir, daß wir etwas tun müssen oder nicht tun dürfen, und wir sagen dann, das Gewissen befehle oder verbiete uns eine Tat. Ein letztes Mal endlich kommt das Gewissen beurteilend auf eine schon begangene Tat zurück, lobt oder tadelt sie; tadelt es sie, so nennen wir seine Stimme die Gewissensbisse[11]. Von diesen drei Funktionen ist die zweite für die Bestimmung des sittlich Guten besonders wichtig. Was tut der Wille, da doch von der Absicht die Beschaffenheit des Aktes abhängt, angesichts der Urteile des Verstandes? Das Problem wäre einfach, wenn der menschliche Verstand unfehlbar wäre,

[11] *Thomas,* Summa theol. I, 79, 13, Resp. — Vgl De veritate XVII, 1, Resp. Zur Geschichte der einschlägigen Begriffe vgl O. *Lottin,* La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris. Revue néo-scol. de Phil. 29 (1927). S 265—291. — Derselbe, La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. AaO 30 (1928). S 18—44, und die mehr andeutenden Bemerkungen dazu von *Th. Deman,* Bulletin thomiste 8 (1931). S 273/274. — O. *Renz,* Die Synderesis nach dem hl. Thomas von Aquin. Bäumker-Beiträge X, 1/2. Münster 1911.

aber er ist es nicht. Angenommen also, das sittliche Gewissen irrt sich bei der Anwendung der Prinzipien auf die einzelne Handlung; was muß der Wille dann tun? Gehorcht er dem Gewissen, so tut er das objektiv Böse. Gehorcht er ihm nicht, so steht seine Entscheidung in Widerspruch zu dem, was der Verstand als gut vorschreibt, und folglich ist seine Absicht und damit der ganze Akt schlecht. Wo ist der Ausweg aus dieser Schwierigkeit?

Die christlichen Ethiker sind sich darin einig, daß jede Vorschrift des Gewissens den Willen verpflichtet. An dieser Konsequenz können sie unmöglich vorbei, da nun einmal der Wert des Aktes von der ihn beseelenden Absicht abhängen soll. Der griechische Objektivismus, besonders der aristotelische, wird damit auf der ganzen Linie zurückgedrängt. Nicht mehr das Objekt, wie es in sich ist, sondern wie es vom Verstande erkannt wird, verleiht dem Willen seine sittliche Beschaffenheit. In sich selbst ist das Objekt indifferent und wird gut oder schlecht, je nachdem der Verstand es als ein zu tuendes Gutes oder ein zu meidendes Böses hinstellt. In sich selbst gut, wird es böse, in sich böse, wird es gut, wenn das praktische Urteil des Verstandes es dem Willen entsprechend vorstellt. Nehmen wir solche Beispiele, die für christliche Menschen Extremfälle sind. „Der Glaube an Christus ist in sich gut und heilsnotwendig, aber der Wille setzt den Glaubensakt nur entsprechend dem Vorschlag des Verstandes. Wenn der Verstand ihm darum den Glaubensakt als etwas Böses hinstellte, würde ihn der Wille auch als etwas Böses setzen. Nicht als ob er in sich etwas Böses wäre, aber per accidens, durch die Umstände, ist er etwas Böses, nämlich weil der Verstand ihn so auffaßt[12].“ Thomas ist also der Meinung, daß ein Wille, der auf etwas Gutes geht in der Meinung, es sei etwas Böses, ein schlechter Wille ist, und zwar deshalb, weil er der Vernunft nicht folgt, obwohl diese irrt. Umgekehrt war es offenbar etwas Böses, Christus zu verfolgen, und es kann unmöglich daraus eine gute Handlung werden. Und doch, wenn die, die ihn oder seine Jünger verfolgten, so handelten, weil ihr Gewissen es ihnen befahl, so haben sie nur aus Unwissenheit gefehlt; ihr Vergehen wäre viel schwerer gewesen, wenn sie gegen die Vorschrift ihres Gewissens Christus

[12] *Thomas*, Summa theol. Ia IIae, 19,5, Concl. — Vgl De veritate XVII, 4.

und seine Jünger geschont hätten[13]. Mit dieser Entscheidung sagt Abälard nichts, was nicht auch zu der thomistischen Stellungnahme in dieser Frage paßte: Voluntas discordans a ratione errante est contra conscientiam, ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

2. Anderseits eine reine Absichtsethik unmöglich

Die christlichen Philosophen stehen hier also haarscharf vor einem Intentionalismus, einer Absichtsethik im strengen Sinne. Wenn die mittelalterlichen Ethiker nicht bis zur Theorie Kants weitergegangen sind, dann nicht deshalb, weil sie die Möglichkeit einer solchen Ethik nicht gesehen hätten; sie haben sie gesehen und — abgelehnt. Abälard kommt ihr wohl von allen Denkern am nächsten; nach seiner Auffassung ändert, wie wir sahen, die Ausführung oder Nichtausführung des Aktes nichts an dem Wert unserer Willensentscheidung. Die anderen Denker sind ihm indes darin nicht gefolgt. Erstens haben die christlichen Philosophen es in ihrem handfesten gesunden Menschenverstand und ihrer realistischen Denkungsart nicht gelten lassen, daß es gleich gut sein soll, ob man ein Almosen geben will und es nicht gibt, oder ob man es geben will und es auch wirklich gibt; und daß es gleich schlecht sein soll, ob man einen Menschen töten will und ihn nicht tötet oder ob man ihn töten will und auch wirklich tötet. Der Ehebruch, den der Mensch im Herzen begeht, ist schon wirklicher Ehebruch, aber darin liegt kein Grund, ihn auch durch die Tat zu besiegeln. Zweitens aber — und darin ist auch Abälard mit den späteren christlichen Ethikern einer Meinung — *genügt* die Absicht *nicht* zur Bestimmung der Sittlichkeit, so unbedingt sie auch als das Herzstück der Sittlichkeit gelten muß. Neben und über dem, was uns gut oder schlecht *erscheint*, gibt es noch das, was gut oder schlecht *ist*[14]. Das irrige Gewissen verpflichtet ohne Zweifel, aber eine von einem richtigen Gewissen diktierte Handlung ist etwas ganz anderes als die von einem irrigen Gewissen diktierte und nur die erste ist im *eigentlichen* Sinne gut. Neben der Pflicht, unserem Gewissen zu gehorchen, haben wir auch die Pflicht, es kritisch zu prüfen und unser falsches Gewissen durch ein richtiges zu ersetzen, so oft ein irriges Urteil zu befürchten ist.

Diese neue Bedingung der Sittlichkeit können wir nur dann gebührend in Rechnung setzen, wenn wir herausarbeiten, welch

[13] *Abälard,* Scito te ipsum 14; PL 178,657 D.
[14] AaO 12; PL 178,653.

hervorragende Rolle die von den *Zielen* ausgehende Bestimmung des sittlich Guten und Bösen in der christlichen Ethik spielt. Die antiken Denker haben diese Rolle durchaus nicht verkannt; schon der Titel von Ciceros De finibus bonorum et malorum beweist zur Genüge, daß sie darum gewußt haben. Indes rührt vielleicht schon die Schwierigkeit, die uns die Übersetzung des Titels bereitet, daher, daß wir aus unserer christlichen Denkungsart nur schwer „Ziele des Guten und des Bösen" begreifen können, denn für uns wird das Gute und das Böse von den Zielen her bestimmt. Auch schon in der aristotelischen Ethik ist es in gewissem Maße so; man würde sogar sagen, es sei bei Aristoteles *genau* so, wenn nicht die christliche Ethik bewiese, daß er seine Einsichten, so weit sie auch gediehen sind, doch nicht zu Ende gedacht hat. Seine ganze Ethik belehrt den Menschen über die Mittel, deren er bedarf, um sein letztes Ziel, d. h. das Glück zu erreichen; es besteht darin, das ganze Leben nach Norm der besten und vollkommensten menschlichen Tugend zu leben[15]. Der Unterschied zur christlichen Ethik liegt darin, daß bei Aristoteles die Beziehung der Mittel zu den Zielen nicht die gleiche ist wie bei den christlichen Ethikern, denn die beiden Schulen haben eine grundverschiedene Auffassung vom sittlich Guten und Bösen. Für Aristoteles existiert ohne Zweifel eine Pflichtenlehre; es gibt Dinge, die man tun *muß*, und man muß sie einzig darum tun, weil sie zur Erreichung eines bestimmten Zieles gefordert sind. Wer diese Dinge nicht tut, gleicht einem ungeschickten Bogenschützen, der behauptet, er halte ins Ziel und der das Ziel doch verfehlt. Aber dieses Ziel, von dem aus alle Handlungen des Menschen ihre sittliche Beschaffenheit erhalten, tritt bei Aristoteles dem Willen nicht gegenüber als ein Ziel, das vom *Göttlichen* Gesetze gegeben und von einem Schöpfer seinen Geschöpfen aufgegeben ist. Es kann also bei Aristoteles eine Beziehung des Mittels zum Ziele geben, es gibt diese Beziehung sogar ganz sicher, aber es ist nur eine ganz bestimmte Beziehung, es ist mehr die Beziehung der Angemessenheit als die der *Verpflichtung.* Verpflichten kann nur ein *Gesetz,* denn nur das Gesetz bindet. Darum schreibt das christliche Gewissen, in dem die gesetzgeberische Göttliche Vernunft zum Ausdruck kommt, eine Handlung immer als *sittliche Pflicht* vor. „Sittliche Verpflich-

[15] *Aristoteles,* Nikom. Ethik I, 7, 1098 a, 1—19.

tung" — der Ausdruck ist uns heute so vertraut, daß wir ganz vergessen, wann er eigentlich aufgekommen ist und wer ihn geprägt hat.

III. VERPFLICHTUNG

Die christlichen Denker hingegen haben genau gewußt, was sie hier zur antiken Ethik hinzufügten. Das schwere Problem der „Tugenden der Heiden" und des sittlichen Wertes dieser Tugenden machte es ihnen unmöglich, diese Frage zu übersehen. Man bedenke: Nicht nur einzelne Individuen, ganze Völker, beinahe die ganze Menschheit hatte in Unkenntnis des Göttlichen Gesetzes gelebt. Vielleicht hat es in dieser langen Zeit nicht *nur* Laster gegeben. Wir wissen sogar sicher, daß es Tugenden gegeben hat. Doch wissen wir auch, daß diese Menschen, weil sie das Evangelium und somit ihr wahres Ziel nicht kannten, mit keiner einzigen Handlung von sich aus das notwendige Ziel anstreben konnten. Müssen wir deshalb sagen, daß ihre Absichten schlecht waren und daß alle ihre Handlungen schlecht waren? Die Dringlichkeit dieser Frage zwang die christlichen Philosophen, sich über die Eigenart der Beziehung klar zu werden, die in ihrer Ethik zwischen der Handlung und ihrem Ziele obwaltet. Wieder einmal sollte das theologische Denken auf die Philosophie wie ein Ferment wirken und ihre Entwicklung vorwärtstreiben.

1. Gott als Ziel der sittlichen Handlung

Greifen wir das Problem nur insoweit auf, als es für den Begriff des sittlich Guten von Interesse ist! Die erste Konsequenz, zu der man von hier aus kommt, ist die, daß die Griechen und Römer ob ihres Heidentums außerhalb der Bedingungen standen, die für ein volles sittliches Handeln gefordert sind. Daran ist kein Zweifel möglich! Wenn der hl. Paulus von Gott sagt, daß ihm die Ehre geschuldet werde (Röm 11,36), „so sagt er nicht *‚ihnen‘*, denn es gibt nur *einen* Gott. Aber ‚ihm die Ehre‘ geben, was heißt das anders, als ihm das beste und höchste und ein möglichst alle Menschen erreichendes Lob spenden? Denn je höher und weiter sein Lob erschallt, um so glühender wird er geliebt. Dadurch aber geht das Menschengeschlecht sicheren und beharrlichen Schrittes in das beste und glücklichste Leben. Denn wenn es sich um das sittliche Leben handelt, meine ich, ist dies die einzig wichtige Frage, welches das höchste Gut des Menschen ist, auf das er alles beziehen muß. Das aber kann nichts anderes sein als Gott, wie uns durch das Bemühen unserer eigenen Vernunft und durch

die unsere Vernunft überragende göttliche Autorität klar geworden ist. Denn was anders sollte für den Menschen das Beste sein als jenes Gut, dem anzuhangen ihn über alle Maßen glücklich macht? Dies Gut aber ist allein Gott, dem wir nur anhangen können in Liebe, Zuneigung und Hingabe[16]." Das Interessante an diesem Text ist nicht so sehr die These, die er vertritt — auch für eine ganz anspruchslose Geistesgeschichte ist sie klar —, sondern die Eigenart jener Beziehung, die er zwischen der sittlichen Handlung des Christen und seinem Ziele aufstellt. Den Menschen der Antike war nicht nur unbekannt, daß das menschliche Leben bloß ein *einziges* Ziel hat, sondern sie wußten eben deshalb nicht einmal um die *Existenz* dieses Zieles. Mit einem Worte, sie haben sich nicht nur über die Natur des Zieles getäuscht, von dem nach ihrer eigenen Auffassung die ganze Sittlichkeit abhängt, sondern es ist sogar fraglich, ob sie überhaupt je den Begriff „Ziel" im selben Sinne verstanden haben wie die mittelalterlichen Denker.

Wenn *Aristoteles* das Glück in ein Gut verlegt, das sich über ein ganzes Menschenleben erstreckt, ἐν βίῳ τελείῳ — eine Schwalbe macht noch keinen Sommer —, so liegt für ihn offenbar das Ziel des Lebens im Leben selbst. Gewiß ist das Glück für ihn etwas anderes als die Freude, die sich mit der sittlichen Vollkommenheit einstellt; vielmehr ist umgekehrt der konstituierende und wichtigste Bestandteil des Glückes für Aristoteles eben diese Vollkommenheit[17]. Aber gerade deshalb kann bei ihm das Glück nicht angestrebt werden als eine das sittliche Leben transzendierende und vollendende Realität. Das einzige anzustrebende Ziel, das eigentliche Gut, ist das sittliche Leben selbst, die sittliche Handlung oder die sittlichen Handlungen, die im Glück ihre natürliche Vergeltung finden. In einer Sittlichkeit dieser Art wird also immer eine sehr starke Tendenz herrschen, die Mittel als das Wichtigere zu betonen. Zwar ist auch hier ein Mittel nur deshalb gut, weil es zum Ziele führt, aber es ist nicht deshalb gut, weil es seiner Natur nach auf das Ziel zugeschnitten wäre. Wenn der Mensch sich ständig bemüht, entsprechend seiner Natur und seiner Vernunft zu handeln, so wird er dadurch zum Glück kommen, aber seine Sittlichkeit erhält ihren Wert nicht aus irgendeiner Intentionalität, aus

[16] *Augustin*, De mor. eccl. I, 14,24; PL 32,1321/22.
[17] Vgl *M. D. Sertillanges* (16. Kap. Anm 5). S 282.

irgendeiner Zielgerichtetheit. So versteht man leicht, warum der Begriff des officium, des „Angemessenen" — und zwar dank den Stoikern — in der griechischen Ethik bald überwiegende Bedeutung bekam. „Wenn also als ausgemacht gilt, daß das Naturgemäße um seiner selbst willen zu wählen und das Naturwidrige im gleichen Sinne abzulehnen ist, so ist das erste officium — denn so übersetzte ich *καθῆκον* —, daß man darauf bedacht ist, naturgemäß zu leben." Diese grundsätzliche Entscheidung entwickelt sich dann, wie bei Aristoteles, zu einer Tugend, nämlich zu der Haltung, spontan und dauernd so zu handeln, wie es die Natur verlangt. Eine solche Haltung führt dahin, wie Cicero sehr wohl gesehen hat, daß man am Ende versucht ist, *zwei* höchste Güter anzunehmen: das Ziel, auf das der Akt geht, und den Akt selbst. Da eines der beiden Güter verschwinden muß, lassen die Griechen das Ziel fallen. „Wir gleichen, wenn wir von einem Letzten in der Reihe der Güter sprechen, einem Schützen, der mit einer Lanze oder einem Pfeile auf einen bestimmten Gegenstand zielt. Der Schütze müßte alles tun, um gut zu zielen, und nur darauf achten, daß er alles täte, um das Ziel zu treffen. Aber dieses Zielen wäre dann gewissermaßen schon sein Letztes; und entsprechend ist es mit dem, was wir im Leben das höchste Gut nennen. Daß man das Ziel auch wirklich treffe, das soll man gewissermaßen nur wählen, nicht aber um seiner selbst willen anstreben[18]." Das *καθῆκον*, das officium, erhält also mehr und mehr das Übergewicht gegenüber dem Ziel, so daß schließlich das Mittel an die Stelle des Zieles tritt. Das ist durchaus natürlich, denn das Ziel der griechischen Ethik ist dem Leben immanent, es ist aber auch durchaus unbefriedigend für einen Christen, denn für ihn ist das Ziel des Menschen dem Menschen transzendent. Der Christ stellt mit einem Griffe das Ziel in seine Hoheitsrechte zurück und ordnet ihm zugleich das Mittel viel strenger unter, als man es bisher getan hatte.

Augustin hat also für seinen Angriff genau den schwachen Punkt in der pelagianischen, und das heißt in der hellenistischen Ethik gewählt, wenn er betont, daß *dort* von wirklichen Tugenden keine Rede sein könne, wo das wirkliche Ziel jeder echten Tugend, die diesen Namen verdiene, unbekannt sei. „Wisse also, daß man die Tugend vom Laster nicht unterscheiden kann

[18] *Cicero*, De finibus bonorum et malorum III, 6, 20/21.

mit Hilfe des officium, des Angemessenen, sondern nur mit Hilfe des Zieles. Das Angemessene ist das, was man zu tun hat, das Ziel aber ist das, um dessentwillen man es zu tun hat. Wenn also jemand etwas tut, das anscheinend keine Sünde ist: tut er es nicht deswegen, weswegen er es tun muß, so ist er der Sünde überführt. Darauf hast du nicht geachtet und das Ziel vom Angemessenen getrennt, und hast behauptet, das Angemessene ohne sein Ziel sei wahre Tugend zu nennen[19]." Diesen hellenisierenden Pelagianismus hatte Augustin schon im Anfang seiner Bekehrung überwunden, als er die Hauptbedingung aller Sittlichkeit in der inneren Bewegung des Willens erkannte, der unbeeinflußt von den vergänglichen Dingen Gott, dem einzigen Ziele des Menschen, anhängt; damit aber hatte er für immer das Wesen der sittlichen Zielstrebigkeit im christlichen Sinne festgelegt. Wenn nämlich die christlichen Denker sagen, die Gutheit des Willens hänge von der auf das Ziel gerichteten Absicht ab, so fordern sie damit, daß diese Absicht, wenn nicht beständig[20], so doch wenigstens tatsächlich und dem Streben nach innerlich auf Gott, das höchste transzendente Gut, hingeordnet sei. Dieses objektive und von uns verschiedene höchste Gut ist der göttliche Wille; ihm muß der Mensch seinen Willen anzugleichen beabsichtigen. Wenn wir, materiell gesehen, ein bestimmtes partikuläres Gut wollen, müssen wir, formell gesehen, auch wollen, daß diese Wahl dem göttlichen Willen entspreche, denn eben aus dieser Entsprechung empfängt die Wahl ihren sittlichen Wert. Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult[21].

2. Die diesbezügliche Eigenart der christlichen Ethik

Durch dieses Prinzip ist zunächst einmal die wirkliche Einheitlichkeit des sittlichen Lebens des Menschen verbürgt. Den Mittelpunkt bildet die Neigung des Willens zu dem Ziele, das der Verstand ihm zeigt, bildet jene Gravitationskraft, jenes pondus — wie Augustin und Thomas sagen —, das den Menschen durch die Liebe an Gott bindet[22]. Wenn diese Absicht tief und dauerhaft auf ihr Ziel gerichtet ist, so wird, da aus ihr

[19] *Augustin,* Contra Jul. pelag. IV, 3,21; PL 44,749.

[20] Über diese strittige Frage vgl *Joh. Ernst,* Über die Notwendigkeit der guten Meinung. Straßburger theol. Studien (Herder-Freiburg) 7 (1905). 2/3.

[21] *Thomas,* Ia IIae, 19,10, Sed contra. — Vgl auch den ganzen articulus und 19,4, Resp. und 19,9, Resp.

[22] *Thomas,* In II Sent. 41,1,1, Resp. — Vgl *Augustin,* Epist. 157,2,9; PL 33,677. — De civ. Dei XI, 28; PL 41,341/342.

alle menschlichen Regungen erwachsen, solche Liebe in uns nur noch Platz lassen für ein Freuen, Trauern, Fürchten und Hoffen, das sich nach Gott orientiert[23]. Noch mehr! Wenn diese Liebe sich zur caritas erhebt oder vielmehr zur caritas erhoben wird, entfaltet sie sich in übernatürlichen Tugenden, die aus ihr aufbrechen, so wie Blüten und Früchte ein und derselben Wurzel entstammen[24]. Dann sucht der Mensch, um mit Augustin zu sprechen, nicht mehr, sich ein glückliches Leben zu „zimmern", sondern er erbittet es sich von Gott, der allein es geben kann. Nur im Hinblick auf Gott gibt es Angemessenheit und gibt es darüber hinaus sittliche Notwendigkeit. Neque enim facit beatum hominem, nisi qui fecit hominem: der den Menschen schuf, ist auch der einzige, der ihn glücklich machen kann[25].

Damit werden wir nachdrücklich und unausweichlich auf das metaphysische Prinzip zurückverwiesen, auf dem die ganze jüdisch-christliche Ethik aufruht; zugleich stehen wir damit wieder an unserem Ausgangspunkte und sehen doch das besondere Wesen dieser Ethik mit neuen Augen. Ihr erster Aspekt ist, daß sie ganz und gar verinnerlicht ist, denn die Beschaffenheit des sittlichen Aktes hängt wesentlich von der ihn leitenden Absicht ab, und die Absicht wieder ist ausschließlich Sache des Willens. Der Wille ist frei; er ist ständig in der Lage, zu wollen oder nicht zu wollen und braucht nur zu wollen, um zu haben, was man von ihm verlangt, denn man verlangt von ihm eben sein Wollen: Ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit[26]. Die Ethik ist hier also vollständig verinnerlicht. Sie ist von allen äußeren und selbst inneren Bedingungen befreit, die nicht in unserer Hand liegen; sie ist noch viel tiefer verinnerlicht als im Stoizismus, da der Wille hier nicht bloß frei ist von der Welt, sondern auch von sich selbst. Der stoische Weise ist nur weise, wenn er frei ist; der christliche Weise ist weise, wenn er weiß, daß seine Kräfte nicht ausreichen, um ihn frei zu machen, und wenn er sich deshalb danach sehnt, befreit zu werden. Darum bekommt der in der Frohbotschaft des

[23] *Thomas,* Summa theol. I, 20, 1, Resp.

[24] *Augustin,* De mor. eccl. I, 15, 25; PL 32,1322. — Vgl Epist. 155, III, 13; PL 33, 671/672.

[25] *Augustin* meint Cicero in Epist. 155, I, 2/3; PL 33,667/668. Das Zitat findet sich I, 2; 667.

[26] *Augustin,* De lib. arbitrio I, 13,29; PL 32, 1237.

Evangeliums verkündete „gute Wille“ (Lk 2,14), einen neuen Sinn und einen unvergleichlichen Wert. Der gute Wille genügt nicht nur, er genügt auch sich selbst, denn er genügt Gott: Nihil tam facile est bonae voluntati quam ipsa sibi, et haec sufficit Deo[27]. Der Mensch ist also beständig in Gottes Augen das, was er in sich selbst ist, aber umgekehrt ist er auch beständig in sich selbst, was er in Gottes Augen ist, und das ist der zweite Aspekt der christlichen Ethik. Wir haben nichts, was wir nicht empfangen hätten. Im allgemeinen Kreislauf der Liebe, von dem Thomas mit Dionysius spricht, bewirkt Gott selbst, daß unser Wille sich zu ihm wendet, und bewirkt folglich auch, daß unser Wille *gut* ist; wenn wir uns freiwillig von Gott abwenden, können wir damit unseren Willen nur *schlecht* machen[28]. So steht also unser ganzes sittliches Tun unter einer Norm und Leitung. Gott ist sein *Maß*[29]; und doch bleibt bestehen, daß die *Quelle* unseres sittlichen Tuns ganz in uns ist, denn das Göttliche Gesetz, das uns Norm ist, kommt in uns zum Ausdruck durch die Vernunft.

IV. DER PHILOSOPHISCHE UND DER RELIGIÖSE CHARAKTER DER CHRISTLICHEN ETHIK

Die christliche Ethik hat also ihren Platz zwischen der griechischen Ethik und dem Kantischen Moralismus, wie zwischen zwei Extremen, die sie versöhnt, indem sie beide überwindet. Noch mehr, das zweite dieser Extreme existiert nur durch sie, es ist einfach durch Abspaltung von ihr entstanden. Wie Descartes' Metaphysik hätte auch Kants Ethik nicht das Licht der Welt erblickt, hätte es nicht eine mittelalterliche Philosophie gegeben. Denn ein gesetzgeberischer Wille, dem Willen des höchsten Gesetzgebers unterworfen und doch zugleich autonom — jede Vernunft ist ein Ausdruck der göttlichen Vernunft —, das ist, wie schon im vorigen Kapitel gesagt, genau der Kern der christlichen Ethik. Jetzt aber können wir noch weitergehen. Eine Absichtsethik, die ganz und gar auf dem guten Willen basiert, d. h. auf dem Willen, das Handeln nach dem Sittengesetz einzurichten, hat sicher handgreifliche Verbindungen mit jener christlichen Lehre, die dem Menschen vorschreibt, das Sittengesetz nicht nur zu wahren, sondern mit Liebe zu umfassen; mit einer Lehre, die uns auf die Sittlichkeit festlegt und ver-

[27] *Augustin*, Sermo 70,3,3; PL 38, 444.
[28] *Augustin*, De peccatorum meritis et remissione II, 18,29—31; PL 44, 168/169.
[29] *Thomas*, Summa theol. Ia IIae, 114,1, Resp.

pflichtet, und zwar durch eine Vernunft, die der göttlichen gewiß nicht homogen, aber auch nicht heteronom ist, weil das Naturgesetz ein erschaffenes Analogon des göttlichen Gesetzes ist und aus ihm erfließt. Der Christ, der sich täglich in seinen Absichten mit Gott verbindet, der darum bittet, daß Gottes Wille auf Erden geschehe wie er im Himmel geschieht, ist zwar auch der rechtmäßige Erbe der griechischen Diesseitsethik, aber er weist ihre transzendenten Bedingungen nach und — eines jener scheinbaren Paradoxa, zu denen die Wahrheit allein den Schlüssel hat — verinnerlicht sie, indem er sie diesen Bedingungen unterwirft: „Interior intimo meo et superior summo meo; der in mir mehr mein Ich ist als ich selbst[30].“

So tiefgreifende Verschiedenheiten im Zuge einer solchen Kontinuität bereiten der Geschichte notwendig ernste Schwierigkeiten. Was die christliche Ethik von der griechischen beibehält, bekommt einen neuen Sinn; was sie zu ihr hinzufügt, scheint in einem natürlichen, unvermeidlichen und fast zwangsläufigen Wachstumsprozeß aus ihr hervorzugehen. So wird es verständlich, daß zwei Historiker von sehr verschiedener Geistesrichtung sich doch in dem Urteil zusammenfinden, die antike und die moderne Ethik, getrennt und zugleich verbunden durch die mittelalterliche, seien zwar toto coelo verschieden[31], widersprächen sich aber keineswegs, sondern könnten sich im Gegenteil gegenseitig unterbauen und stützen. Sobald es jedoch darum geht, was mit diesem gegenseitigen Unterbauen und Stützen gemeint sein soll, ist es mit der Einmütigkeit vorbei. Der eine meint, die griechische Ethik sei wesentlich ein rationaler Eudaimonismus. Aus diesem Grunde habe sie Begriffe wie Sittengesetz, Verpflichtung, Pflicht, Verantwortlichkeit und Verdienst nie gekannt und nicht kennen können. Diese Vorstellungen seien jüdisch-christlichen Ursprunges und darum wesentlich religiöse Vorstellungen. Sie hätten niemals in die Philosophie eingeführt werden dürfen, Kant habe den Mißgriff getan, sie dorthin zu verpflanzen. Diese Vorstellungen müßten also wieder aus der Philosophie heraus und in die Religion zurück, wohin sie gehörten; das sei die erste Bedingung, die

[30] *Augustin,* Confessiones III, 6,11; PL 32,688 und *Paul Claudel,* Vers d'exil VII. Théâtre Bd IV. S 238.

[31] *V. Brochard* (16. Kap. Anm 5) S 7. Zur Deutung des Ausdruckes siehe auch A. D. Sertillanges (aaO) S 280.

erfüllt werden müsse, wenn man, wie unbedingt erforderlich, zur griechischen Ethik, d. h. zur Vernunft zurückkehren wolle. — Nach dem anderen Historiker ist es ungenau zu sagen, diese Begriffe seien religiöser Natur, denn sie sind für ihn wesentlich rationale Begriffe und haben also mit vollem Recht ihren Platz in der Philosophie. Gewiß haben die Griechen sie nicht klar erfaßt, aber sie hätten sie von ihren Prinzipien aus erfassen können, wenigstens, wenn sie diese Prinzipien rein rational weiter entwickelt hätten. Es besteht also kein Grund, sie aus dem ethischen Vokabular zu streichen, zu dem sie schon fest gehören. Auf diese Weise bleibt von der griechischen Ethik erhalten, was erhalten zu werden verdient, und bleibt doch auch das Neue gewahrt, das sie unter dem denkerischen Bemühen der späteren Philosophen noch hervorgebracht hat.

Rückkehr zu den Griechen gilt bei vielen Geistern als ausgezeichnete Idee, aber es ist fast genau so unmöglich, daß man bei den Griechen stehen bleibt, wie, daß man sich ihnen ganz entzieht. Vielleicht wäre der erste Plan immerhin noch verständlich, wenn tatsächlich Kant die Begriffe Gesetz und Pflicht in die Ethik eingeführt hätte und dieser Prozeß also im 18. Jhdt. vor sich gegangen wäre; aber Kant selbst hat in diesen Begriffen nur deswegen rationale Begriffe gesehen, weil die christliche Philosophie sie rationalisiert hatte. Seit vielen Jahrhunderten haben sie sich so tief in die Gewissen eingesenkt und haben dort so feste Wurzeln geschlagen, daß eine vorgeblich rationale Ethik, die diese Begriffe ausschalten wollte, allgemein den Eindruck erwecken müßte, sie wisse nicht einmal, worin das Wesen der Sittlichkeit bestehe. Wollte man die Pflicht und das Gewissen in die Religion zurückverweisen, so würde man die ganze Ethik dorthin zurückverweisen müssen, und das wird niemand wollen. — Anderseits jedoch hatte Schopenhauer nicht ganz unrecht mit seinem Vorwurf gegen Kant, die Pflicht habe er im Dekalog kennengelernt. Dieser Begriff ist der religiösen Sphäre außerordentlich eng verhaftet, und es ist schlechterdings unerfindlich, wie jemand die Geschichte dieses Begriffes wollte schreiben können, ohne seinen jüdisch-christlichen Ursprung in Rechnung zu setzen. Ich zweifle durchaus nicht daran, daß es sich hier um einen rationalen Begriff handelt und daß er seinen Platz im Zentrum der Ethik behalten muß. Ich will nicht leugnen, daß die Griechen ihn, theoretisch gesehen, hätten bilden

können, ich stelle einfach als Tatsache fest, daß sie nicht in der Lage gewesen sind, ihn zu bilden.

Die Idee einer philosophischen Ethik und alle daraus sich ergebenden Folgesätze werden für jemanden sofort rational, meint jener zweite Historiker, wenn er nur begreift, daß „Gott die alleinige und geistige Ursache der Natur und des Menschen ist; sobald uns die Abhängigkeit unseres Wesens von seinem Willen als bewiesen erscheint, sind wir imstande, eine auf der Idee der Pflicht aufbauende Moralphilosophie zu entwerfen[32]". Ausgezeichnet, aber um „die menschliche Vernunft an die göttliche zu binden", muß man sich zuerst von der Gültigkeit des Schöpfungsbegriffes überzeugen, muß man Gott als das einzige und allmächtige Wesen, als Spender des Seins und den Gesetzgeber der Welt begreifen. Wenn man einerseits zugibt, wie V. Brochard es tut, daß der Begriff eines allmächtigen und unendlichen Gottes nicht nur eine „Revolution[33]", sondern auch ein „gewaltiger Fortschritt" gegenüber dem endlichen Gott der Griechen ist, so ist man schlecht beraten, wenn man anderseits den Begriff der sittlichen Verpflichtung nicht als philosophischen Begriff will gelten lassen, denn er ist einfach die notwendige Folge aus jenem Gottesbegriff. Aber wenn die Gegenseite von uns verlangt, wir sollten die griechische Ethik beibehalten und sie nur „durch den einzigen, darin fehlenden Begriff, den des göttlichen Absoluten[34]" ergänzen, so muß man dazu doch wohl ausdrücklich bemerken, daß damit die griechische Ethik zu einer christlichen Ethik wird. Wenn jemand behauptet, eine Ethik dürfe nicht mit religiösen Gedanken in Zusammenhang gebracht werden, weil Ethik Philosophie sei, so wäre das zutreffend, wenn „Zusammenhang mit" hier soviel heißen würde wie „Ableitung aus"; aber es obwalten zwischen den Ideen noch andere Zusammenhänge als nur die der logischen Deduktion. Die Pflicht wird nicht aus einer Offenbarung deduziert, sondern aus einer Schöpfungslehre, die ihrerseits aus einer SEINS-Metaphysik deduziert wird. Diese SEINS-Metaphysik aber wird aus nichts deduziert, es sei denn aus den rationalen Erfordernissen des Denkens. Es ist also ganz natürlich, daß eine Pflichten-Ethik niemals zur griechischen Ethik in Wider-

[32] *A. D. Sertillanges,* aaO S 286. Vgl auch S 288.
[33] *V. Brochard* aaO S 2.
[34] *A. D. Sertillanges* aaO S 292.

spruch tritt: die Griechen *hätten sie entdeckt,* wenn sie ihre Metaphysik vertieft hätten. Ebenso natürlich ist es, daß eine solche Pflichten-Ethik toto coelo von der griechischen Ethik verschieden ist: die Griechen *haben sie nicht entdeckt,* weil sie ihre Metaphysik nicht genügend vertieft haben.

Aber warum haben sie ihre Metaphysik nicht weiter vertieft? Weil die Menschen nach dem Worte des hl. Thomas auf dem Wege der Wahrheit pedetentim, Schritt für Schritt, vorangehen. Das ist sicher der Grund. Aber Schritt und Schritt ist ein Unterschied! Näherhin ist da ein Schritt, den die Metaphysik zwar *selbst* getan, den sie aber nicht *allein* getan hat: Als sie das Problem des Seins bis in die Schicht der Existenz vortrieb, wurde auch die Ethik gezwungen, sich einen neuen Weg zu suchen. Die Kirchenväter und mittelalterlichen Denker haben diese Aufgabe gelöst. Man hätte sie sehr überrascht mit der Bemerkung, ihre Ethik sei nicht rational; vielleicht aber hätte man sie nach einigem Hin und Her sogar zu dem Zugeständnis bewegen können, ihre Ethik sei eine „Laien-Ethik[35]“. Ich persönlich glaube dann aber, daß, wenn diese *Laien*-Ethik sich so stark von der antiken unterscheidet, daran die Tatsache nicht ganz unschuldig ist, daß christliche *Priester* sie entwickelt haben, und man wird mich so leicht von dieser Meinung nicht abbringen. Die Erforschung der mittelalterlichen Gedankenwelt hilft uns, den Begriff der christlichen Philosophie zu rekonstruieren, oder, wenn nötig, überhaupt erst zu bilden. Zugleich damit wird sie uns auch vielleicht helfen, eine klaffende Lücke in der Geschichtswissenschaft auszufüllen und philosophische Auffassungen zu versöhnen, deren jede einen Aspekt der Wahrheit vertritt.

[35] AaO S 291.

spruch stand, als Griechen waren, sie verloren, wenn sie ihre Metaphysik verloren hätten. Ebenso natürlich ist es, daß eine solche Pflichten-Ethik total [illegible] von der griechischen Ethik verschieden ist: die Griechen hätten sie nicht verstanden, weil sie ihre Metaphysik nicht gänzlich [illegible] werden lassen.

Aber warum konnte sie ihre Metaphysik nicht weiter verändern? Weil die Menschen nach dem Worte des hl. Thomas auf dem Wege der Wahrheit [illegible] Schritt für Schritt voranschreiten. Das ist nicht der Grund, aber Schritt und Schritt ist ein Unterschied. Tatsächlich ist da ein Schritt, den die Metaphysik [illegible] getan hat, den sie aber nicht [illegible] getan hat. Als sie das Problem des Seins bis in die Schicht der Existenz vortrieb, würde auch die Ethik gezwungen, sich einem neuen [illegible] zu suchen. Die Kirchenväter und mittelalterlichen Denker haben diese Aufgabe gelöst. [illegible] hätte sie sehr überrascht mit der Bemerkung, ihre Ethik sei nicht rational. Vielleicht aber hätte man sie [illegible] und [illegible] sogar zu dem Zugeständnis bewegen können, ihre Ethik [illegible] eine „Lehr-Ethik". Ich persönlich glaube daher aber, daß, wenn diese Lehr-Ethik sich so stark von der antiken unterscheidet, daran die Tatsache nicht ganz unschuldig ist, daß christliche [illegible] sie entwickelt haben, und man wird mich [illegible] von dieser Meinung nicht abbringen. Die Erforschung der mittelalterlichen Gedankenwelt [illegible] uns, den Begriff der christlichen Philosophie zu rekonstruieren, oder, wenn nötig, überhaupt erst zu bilden. Zugleich damit wird sie uns auch vielleicht helfen, eine klaffende Lücke in der Geschichtswissenschaft auszufüllen und philosophische Auffassungen zu verstehen, deren jede einen Aspekt der Wahrheit vertritt.

³ a. a. O. S. 301.

18. KAPITEL

DAS MITTELALTER UND DIE NATUR

I. NATUR-NOTWENDIGKEIT.

1. Möglichkeit der Naturwissenschaft.
2. Ausschaltung des Zufalls.
3. Ausschaltung des Fatums.
4. Erkennbarkeit des zukünftigen Kontingenten.

II. NATUR UND WUNDER.

III. NATUR UND GNADE.

Hinter jedem der Probleme, die wir bisher behandelten, stand deutlich fühlbar immer noch ein anderes, und vielleicht hatte der Leser den Eindruck, daß ich die Erörterung und Lösung dieses Problems ungebührlich hinausschob. Immerhin habe ich es dann mit Absicht getan. In der mittelalterlichen Philosophie wird die natürliche Ordnung überall von einer übernatürlichen gehalten, die für sie Ursprung und Ziel ist. Der Mensch ist Bild Gottes; die Seligkeit, nach der er verlangt, ist göttliche Seligkeit; adäquates Objekt seines Verstandes und seines Willens ist ein ihm transzendentes Wesen, dessen Blick und Urteil sein ganzes sittliches Leben unterliegt. Noch mehr! Sogar die physische Welt, die Gott zu seiner Ehre erschuf, ist innerlich durchpulst von einer Art blinden Liebe, von der sie zu ihrem Schöpfer getrieben wird; jedes Wesen, jede Handlung jedes einzelnen Wesens hängt ununterbrochen in Wirksamkeit und Existenz von einem dies Wesen erhaltenden allmächtigen Willen ab. Kann man, wenn dem so ist, in einer christlichen Philosophie noch von *Natur* reden; sollte man nicht besser mit Malebranche sagen, Natur sei eine ausgesprochen antichristliche Idee, sei ein durch unkluge Theologen übernommener Rest heidnischer Philosophie[1]? Die mittelalterlichen Denker waren nicht dieser Meinung, und man hätte es sich im voraus denken können, weil sich Malebranche gerade mit ihnen streitet. Wie die Griechen kennen auch sie eine Natur, aber es ist nicht mehr genau dieselbe wie bei den Griechen. Ich möchte hier also die Frage aufwerfen, welche Veränderungen die mittelalterlichen Denker an dieser Natur vorgenommen haben.

Will man eine zuverlässige Antwort auf diese Frage, so muß man sich wohl überlegen, welche Gewährsmänner man befragen soll. An die Mystiker kann man sich nicht wenden, denn sie interessieren sich nicht dafür, was die Natur *ist*, sondern was sie *bedeutet*. Auch an die Verfasser von Lapidarien und Bestiarien darf man sich nicht wenden, wie berühmte Philologen es getan haben; Wetterpropheten soll man nicht über die

[1] *H. Gouhier*, La vocation de Malebranche. Paris (Vrin) 1926. S 112/113. *Derselbe*, La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. Paris (Vrin) 1926. S 393—397: La nature chrétienne.

Naturwissenschaft ihrer Zeit befragen. Wieder einmal sind die einzigen zuverlässigen Zeugen für die Philosophie des Mittelalters die Philosophen; solange man glaubt, man könne sich die Zeit sparen und dürfe sich an Hand der mittelalterlichen Schöngeister oder gar der mittelalterlichen Geschichtsschreiber ein Bild von der damaligen Philosophie konstruieren, wird man sich den peinlichsten Mißverständnissen aussetzen; es wäre klüger, man sparte sich solche gefährlichen Umwege. Es gibt im Mittelalter tatsächlich eine Natur, aber es ist weder die der griechischen Philosophie noch die der modernen Naturwissenschaft, obwohl sie viel von der ersten und die zweite vielleicht noch etwas von ihr behalten hat[2]. Was ist im Mittelalter die Natur genau?

1\. NATURNOTWENDIGKEIT

In der mittelalterlichen Philosophie ist, wie in der Antike[3], ein „natürliches" Wesen eine aktive Substanz, deren Natur oder Wesenheit die Handlungen verursacht und notwendig determiniert. „*Die* Natur" ist nichts anderes als die Gesamtheit dieser Naturen; Fruchtbarkeit und Notwendigkeit sind also auch Eigenschaften „*der* Natur". Darum schließen die mittelalterlichen Denker, wo sie Notwendigkeit beobachten, immer auf das Vorhandensein einer Natur. In allen Fällen, in denen Konstanz, d. h. in denen etwas festgestellt werden kann, das ut in pluribus, das „immer so" geschieht, kann man sicher sein, daß diese Konstanz eine ganz bestimmte Ursache hat, und diese Ursache kann nur eine Wesenheit oder Natur sein, aus

[2] Vgl die merkwürdigen Betrachtungen von *V. Egger*, Science ancienne et science moderne. Revue internationale de l'enseignement supérieur. 1890.

[3] Die *vorsokratische* Philosophie ist beherrscht von der Idee der Notwendigkeit. Ihr Hauptprinzip ist: De nihilo nihil in nihilum posse reverti. Das zentrale Problem jener Epoche ist also, die dauernde Substanz zu finden, aus der alles kommt und in die alles zurückkehrt; diese elementare Substanz ist für sie die Natur, die φύσις (*E. Brunet*, L'aurore de la philosophie grecque. Paris [Payot] 1919. S 11—14). — *Platon* ersetzt die Notwendigkeit dieser materiellen Substanz durch die Notwendigkeit der *intelligiblen* Ordnung. Vgl. dazu *J. Chevalier*, La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs. Paris (Alcan) 1915. S 69—98 und *A. E. Taylor*, A commentary on Plato's Timaeus. Oxford (Clarendon Press) 1928. S 299—301. — *Aristoteles* bleibt, wenn er das platonische System auch umbaut, doch dessen Geiste treu. Für ihn gibt es nur vom Allgemeinen ein Wissen, und zwar darum, weil die *Regelmäßigkeit*, und das heißt die *Allgemeinheit*, der Ereignisse für ihn beweist, daß hinter ihnen eine Wesenheit steht und daß diese Wesenheit ein *notwendiges* Handlungsprinzip ist (*J. Chevalier*, aaO S 149, Anm 2). Die ganze klassische Philosophie des Mittelalters, auch der Averroismus, verharrt auf diesem Standpunkte.

deren Tätigkeit die in Frage stehende Erscheinung *regelmäßig* hervorgeht. Darum muß die Tätigkeit dieser Natur aber auch *notwendig* sein, denn man nimmt die Natur nur an, um die beobachtete Konstanz erklären zu können. Die Begriffe Notwendigkeit und Natur hängen um so inniger zusammen, als man das Dasein der Naturen nicht eigentlich beweisen kann; die sinnliche *Wahrnehmung* vielmehr zeigt uns, daß es Dinge gibt, deren Tätigkeit von einem inneren Prinzip, d. h. also von einer Natur, verursacht ist. Wollte man die Natur auch noch rational beweisen, so hieße das, das Bekannte durch das Unbekannte beweisen wollen[4]. Man kann also ohne Übertreibung sagen, daß wir die Notwendigkeit der Natur direkt wahrnehmen, denn die Allgemeinheit der Wirkung enthüllt uns die Natur, und diese Allgemeinheit gründet sich auf die Notwendigkeit der Natur: Hoc enim est naturale, quod similiter se habet in omnibus, quia natura semper eodem modo operatur[5]. Wenn sich Duns Scotus also nach der Grundlage der Induktion fragt, so braucht er, wie ersichtlich, keine andere zu suchen als dies Prinzip: Alles, was regelmäßig in Kraft einer Ursache eintritt, ist die *natürliche* Wirkung dieser Ursache[6]. Die Regelmäßigkeit der Ordnung könnte nur dadurch zu Fall kommen, daß die Ursache eben nicht eine Natur wäre. Es gibt nur die Notwendigkeit der Natur und die Freiheit des Willens, ein Drittes gibt es nicht.

1. Möglichkeit der Naturwissenschaft

Die mittelalterliche Welt ließ also eine wissenschaftliche Erklärung in unserem heutigen Sinne zu. Ich glaube mich über den Umfang und den Wert der mittelalterlichen Naturwissenschaft keiner Täuschung hinzugeben, aber man muß, meine ich, unbedingt unterscheiden zwischen der naturwissenschaftlichen Kenntnis der Welt und dem allgemeinen Weltbilde, das von der Naturwissenschaft interpretiert wird. Das Universum kannte man damals sehr schlecht; der Fortschritt dieses Wissens war sogar besonders schwierig, weil die qualitative Physik

[4] *Thomas* widerspricht hier Avicenna in seinem Kommentar in II Phys. I, 1,8; ed. leon. II, 57.

[5] *Thomas,* In VIII Phys. 8,15,7; ed. leon. II, 422.

[6] Quidquid evenit, ut in pluribus, ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae. *Duns Scotus* I Ox.-Garcia 3,4,9; I, S 367, Nr 408. — Über die Methoden des experimentellen Beweises bei Duns Scotus vgl *E. Gilson,* Avicenne et le point de départ de Duns Scot. Archives 2 (1927). S 117—129.

des Aristoteles das Aufkommen einer quantitativen Physik behinderte. Das 14. Jhdt. hat viel Zeit mit der Berechnung qualitativer Intensitäten verloren, die man hätte quantifizieren müssen, um sie messen zu können. *Diese* Kritik ist berechtigt. Der Fortschritt des Mittelalters ist also nicht etwa *dadurch* aufgehalten worden, daß man sich nicht schnell und eifrig genug vom allgemeinen Determinismus überzeugt hätte. Im Gegenteil! Philosophen wie Theologen nehmen einen allgemeinen — nur der freie Wille des Menschen ist ausgenommen — astrologischen Determinismus an. Thomas ist der Meinung, die Bewegungen der unteren Körper seien verursacht durch die der Himmelskörper und, was besonders wichtig ist, die Erscheinungen der sublunaren Welt würden bestimmt durch die Sternbewegungen[7]. Albert der Große und Roger Bacon möchten gern noch weiter gehen, und tatsächlich trägt Roger Bacon keine Bedenken, den Religionen und auch dem Christentum das Horoskop zu stellen[8]. Da man allgemein überzeugt war, daß die Naturprozesse streng determiniert sind, so ist es nur natürlich, daß sich auch die Idee eines streng wissenschaftlichen Studiums der Natur einstellte. Robert Grosseteste denkt weit und kühn über die aristotelische Physik der Formen hinaus, wenn er alle Formen auf das Licht zurückführt und die wissenschaftliche Behandlung des Lichtes der Optik und letztlich der reinen Geometrie zuweist. Roger Bacon schlägt denselben Weg ein, und seine nachdrückliche Forderung einer experimentellen Naturwissenschaft beweist, obwohl er kaum den ersten Schritt zu ihrer Begründung getan hat, daß er von einem streng naturwissenschaftlichen Beweis ganz richtige Vorstellungen hatte[9]. Wenn die mittelalterlichen Menschen die Natur also auch schlecht gekannt haben, so haben sie doch schon klar ihr be-

[7] *Thomas,* Summa theol. I, 115,3, Resp. — Es gibt auch heute noch Astrologen, die sich für Thomas interessieren. Vgl *P. Choisnard,* S. Thomas d'A. et l'influence des astres. Paris (Alcan) 1926.

[8] Die Authentizität des traditionsgemäß Albert d. Gr. zugeschriebenen Speculum astronomiae wird bestritten von *Mandonnet,* Roger Bacon et le Sp. astr... Revue néo-scol. 17 (1910). S 313—335. Die Frage ist, scheint mir, noch offen. Der Text ist zu finden in Albert d. Gr., Opera omnia, ed. Borgnet, X, S 629—651. — Über den astrologischen Determinismus Bacons vgl Un fragment inédit de l'Opus Tertium. Edit. *P. Duhem* Quaracchi 1909. S 169.

[9] Über die Ideen Grossetestes in der mittelalterlichen Kunst haben wir die hervorragende Arbeit von *H. Focillon,* L'art des sculpteurs romans. Paris (Leroux) 1931. Chap. X: L'art de géometrie au moyen âge. — Über

sonderes *Wesen* erfaßt, auf Grund dessen sie zum Gegenstand unserer rationalen Erkenntnis wird. Wenn sich die mittelalterliche Natur von der griechischen unterscheidet, dann — so kann man in gewissem Sinne sagen — nicht dadurch, daß sie weniger, sondern dadurch, daß sie mehr determiniert ist als jene.

2. Ausschaltung des Zufalls

Auf die Frage, ob der astrologische Determinismus die irdischen Prozesse absolut notwendig mache, antwortet Thomas mit Nein, denn neben dem durch die Sternbewegung determinierten Geschehen gibt es für ihn noch jenes große Gebiet, in dem der Zufall herrscht. Bei seinem Beweise greift er ständig auf die aristotelische Philosophie zurück, und nicht ohne Grund, denn der Zufall spielt in der peripatetischen Philosophie eine wichtige Rolle. Sie versteht den Zufall nicht als etwas *rein* Indeterminiertes, nicht als etwas, das *ohne* Ursache geschähe, und darum legt der Zufall keine Bresche in den universalen Determinismus; aber der Zufall ist *unvollständig* Determiniertes, ist etwas, das hinsichtlich der Wirkursache insofern zufällig ist, als es von ihr nicht im Hinblick auf ein Ziel hervorgebracht wird oder nicht das Ziel bildet, um dessentwillen sie tätig ist. Zufällig ist in der Natur also das, was kein *Ziel* hat. Da die Zielursache die eigentliche Ursache ist, könnte man in gewissem Sinne zwar auch sagen, das Zufällige sei ursachlos, aber das würde dann nur bedeuten, daß es hier Lücken in der *teleologischen* Ordnung, aber durchaus nicht, daß es solche in der wirkursächlichen Ordnung gibt. Zum Beispiel können sich zwei Ursachreihen, die beide wirkursächlich und zielursächlich determiniert sind, treffen, ohne daß ihr Zusammentreffen vorausgesehen oder gewollt war; das Sich-Überschneiden der beiden Reihen ist zufällig. Dieser Fall tritt ein, wenn zwei Menschen sich auf dieselbe Stelle hin bewegen, an die jeder von beiden zu gehen die Absicht hat, und sie dann dort unvermeidlich zusammentreffen, ohne daß sie die Absicht gehabt hätten, sich dort zu treffen. Das ist auch der Fall, wenn das Material, das ein Künstler bearbeitet, sich auf Grund seiner Eigengesetzlichkeit der Einwirkung des Künstlers nicht fügen will; der Treffpunkt zwischen dem, was der Künstler beabsichtigt, und dem,

R. Bacon vgl besonders *R. Carton,* L'expérience physique chez Roger Bacon. Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentales aux XIII. siècle. Paris (Vrin) 1924.

was sich aus dem von ihm bearbeiteten Material machen läßt, ist zwar determiniert durch die Kunst des Menschen und die Struktur des Materials, kann aber trotzdem zufällig sein. Kunst aber ist nichts anderes als Nachahmung der Natur; wie der Künstler verfehlt auch die Natur bisweilen das gesteckte Ziel; die Form findet Hemmungen an den blinden Notwendigkeiten der Materie und bringt nur eine Mißbildung, ein Monstrum hervor. Die Mißbildungen sind zufällige Irrtümer der Natur, die durch das Zusammentreffen nicht voraussehbarer Umstände an der Erreichung ihres Zieles gehindert wird[10].

Das Entscheidende ist nun, daß es selbst diesen relativ geringen Anteil der Indetermination am Weltgeschehen in der mittelalterlichen Natur nicht mehr gibt. *Streng* genommen, gibt es für einen christlichen Denker weder Zufall noch Mißbildungen, denn wenn man diese Begriffe in dem engen Bereich unserer *menschlichen* Erfahrung auch beibehalten kann und muß, so werden sie doch vollständig sinnlos, sobald man eine Beschreibung der Welt vom Standpunkte *Gottes* aus unternimmt. Augustin kennt das fortuitum der Alten sehr wohl; fortuitum ist all das, was keine Ursachen hat oder sich doch nicht aus irgendeiner rationalen Ordnung herleitet: Qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent vel non ex aliquo rationabili ordine venientes[11]. In einem christlichen Universum aber leitet sich *alles* aus einer rationalen Ordnung her und tritt von ihr aus ins Dasein. In der Umgangssprache kann man ruhig vom Zufall sprechen, aber radikal zufällige Geschehnisse kann es nicht geben, da die Welt Gottes Werk ist und alles darin unter seiner Vorsehung steht. Nihil igitur casu fit in mundo; nichts geschieht zufällig in der Welt: Das ist das christliche Verständnis der Weltordnung[12]!

Die mittelalterlichen Philosophen konnten also die aristotelische Auffassung übernehmen, d. h. ihr eine *bedingte* Gültigkeit zuerkennen. Boethius, der Gefangene, bittet die Philosophie um ihren Trost, und sie gibt ihm Antwort in der Sprache

[10] Über die aristotelische Lehre vom Zufall vgl den Kommentar von O. *Hamelin*, Aristote, Physique II. Paris (Vrin). S 120—125. Aristoteles bezeichnet die monstra als „Irrtümer der Natur" in Physik II, 8; dazu der Kommentar von *Thomas*, lect. 14; ed. leon. II, 95.

[11] *Augustin*, De civ. Dei V, 1; PL 41,141.

[12] *Augustin*, De div. quaest. 83, q. 24; PL 40,17. — Vgl. auch Retract. I, 1, 2; PL 32,585.

des Aristoteles: In gewissem Sinne gibt es einen Zufall. Wenn jemand sein Feld bestellt und dabei einen Schatz findet, so sagt man mit Recht, er habe ihn zufällig gefunden, denn der Mann, der den Schatz an dieser Stelle vergrub, und der, der ihn dort findet, haben, ohne es zu wollen, zu dieser Entdeckung zusammengearbeitet. Der Zufall besteht hier also darin, daß sich zwei Ursachreihen überschneiden, obwohl das Zusammentreffen durch kein Ziel determiniert ist. Jedenfalls durch kein menschliches Ziel; wie aber ist es mit den göttlichen Zielen? Kein Geschehnis entgeht der göttlichen Vorsehung; selbst die Materie kann, seit sie eine erschaffene Materie ist, nicht mehr blinde Notwendigkeit in die Welt bringen noch auch darin als zufällige Ursache fungieren, wie sie es in der unerschaffenen Welt des Aristoteles tat. In der gottgeschaffenen Ordnung gibt es keinen Zufall mehr; selbst das anscheinend zufällige Zusammentreffen zweier Ursachreihen wird durch jene unveränderliche Ordnung bestimmt, die da gefügt ist „von der anbetungswürdigen Vorsehung, die alles mit Weisheit ordnet und jedes Ding zu seiner Zeit und an seinem Orte erscheinen läßt[13]". Thomas erweitert diese Darlegungen Augustins und Boethius' noch dahin, daß es, weil keinen absoluten Zufall, auch keine absoluten Mißbildungen mehr geben kann. Weil die christliche Natur das Werk Gottes ist, begeht sie keine Fehler; die Materie fügt sich der Form so weit, wie es ihr Schöpfer will, nicht mehr und nicht weniger. Wenn defectus naturae, Versager der Natur, entstehen, sind sie von Gott um eines bestimmten Zieles willen gewollt. Auch die menschlichen Mißgeburten kommen zur Welt auf Grund jener Gesetze, die für die gefallene Natur gelten. Aber die Philosophen, meint Thomas, behaupten lieber, es gebe keine göttliche Ordnung, als zuzugeben, daß sie sie nicht kennen; sie kritisieren also die Natur ob ihrer Irrationalität, wo die Natur doch nur den höheren Gesetzen folgt, die Gott ihr gegeben hat[14].

[13] *Boethius*, De consol. philosophieae, lib. V, prosa 1; PL 63,829—832. Zu der wichtigen Auseinandersetzung des Boethius mit dem Stoizismus vgl In libr. de Interpretatione, editio secunda; PL 64,491 B—495 A. — Vgl *Bonaventura*, In II Sent. 37,2,2; II, 872/873. — *Thomas*, Compend. theol. I, 137.

[14] *Augustin* gebraucht für die monstra den Ausdruck „errores naturae", und dieser Ausdruck ist besser als „peccata naturae", denn was wir Sünde nennen, ist für die Griechen eben nur ein Irrtum, analog den Irrtümern,

3. Ausschaltung des Fatums

Wo demnach die griechische Philosophie Indetermination duldet und sie durch Mangel an Rationalität erklärt, da schafft die christliche Philosophie einen lückenlosen Naturdeterminismus, indem sie die scheinbare Unordnung der Natur in den Gesetzen einer höheren Vernunft verankert. Aber das Umgekehrte ist auch wahr! Wo das griechische Denken eine antirationale Notwendigkeit gelten läßt, bricht die christliche Philosophie mit dieser Notwendigkeit, *weil* sie irrational ist. Mit demselben Griff, mit dem sie den Zufall unter das Gesetz beugt, nimmt sie der Natur das Joch des Fatums, des blinden Schicksals, ab; *alles* hat einen hinreichenden Grund, aber es kann eben nur der Göttliche „Grund" sein.

Augustin hat sich zu wiederholten Malen gegen jene Philosophen ausgesprochen, die von den Verhängnissen des Fatums reden, d. h. von Ereignissen, die einer notwendigen, dem göttlichen und jedem menschlichen Willen entzogenen Ordnung angehören[15]. Zur Not freilich kann „Fatum" einen annehmbaren Sinn haben. Wenn man mit diesem Wort den Willen Gottes meint, der der Natur bindende Gesetze gibt, so ist, was die *Sache* angeht, nichts dagegen einzuwenden, und nur der *Ausdruck* ist zu korrigieren[16]. Die mittelalterlichen Philosophen haben sich diese Weitherzigkeit Augustins oft zunutze gemacht. Das antike Fatum hatte zu drückend auf dem menschlichen Geiste gelastet, als daß man den Mut gehabt hätte, es kompromißlos abzuschaffen. Boethius hat eine erhebliche Komplikation seines Weltbildes in Kauf genommen, nur um dem Fatum einen Platz in der christlichen Welt zu wahren. Die Vorsehung ist bei ihm der göttliche Verstand, der alle Dinge dieser Welt, d. h. ihre Naturen und die Gesetze ihrer Entwicklung, in sich begreift. Insofern die Weltordnung in den

die auch die Natur begehen kann. Vgl Contra Jul. pelag V, 15,3, Nec attendis; PL 44,814 und De civ. Dei XVI, 8,1/2; PL 41,485—487. Über den Zusammenhang zwischen der Erbsünde und den monstra vgl Contra Jul. op. imperf. I, 116; PL 45,1125. — Für *Thomas* fallen auch die defectus naturae unter die göttliche Ursächlichkeit und das Ewige Gesetz. Vgl Summa theol. Ia IIae, 93,5, ad 3. Über den Zusammenhang zwischen der Erbsünde und den menschlichen Mißbildungen vgl aaO 21,1, ad 1 et ad 2.

[15] *Augustin,* De civ. Dei V, 1; PL 41,141.

[16] AaO; PL 41,141/142. Dieser Text ist darum so wichtig, weil alle mittelalterlichen Bemühungen um ein christliches Verständnis des Begriffes Fatum hier ansetzen.

göttlichen Ideen beruht, ist sie *Vorsehung*; insofern diese Vorsehungsordnung partikularisiert, fragmentiert und gewissermaßen den von ihr regierten Dingen einverleibt ist, nennt man sie *Fatum*. So ist alles dem Fatum Unterworfene der Vorsehung unterworfen, denn das Fatum ist von der Vorsehung abhängig wie die Folge von ihrem Grunde. Es ist sogar so, daß viele Dinge von der Vorsehung abhängen, die nicht vom Fatum abhängen, denn die Vorsehung ist der unverrückbare Mittelpunkt des Kreises, in dem sich die Dinge bewegen; je mehr man sich von der Zeitlichkeit entfernt und der göttlichen Ewigkeit nähert, um so weniger und einfacher sind die göttlichen Ordnungsprinzipien. Ganz zuletzt trifft man auf Gott selbst, und die Vorsehung hat dann das Schicksal vollständig aufgesogen[17].

Diese großartige Idee, von Boethius in prachtvoller Sprache dargetan, hat nach ihm ganze Denker- und Dichtergenerationen zu begeistern vermocht, aber vor der metaphysischen Strenge des hl. Thomas hat sie keine Gnade gefunden. Die falschen Nebensinne von „Fatum" machen es Thomas unmöglich, dieses Wort länger zu dulden. Jene antiken Philosophen, die einen absoluten Zufall gelten lassen, wie z. B. Aristoteles, müssen offenbar das Fatum verneinen. Die anderen, die den Zufall ablehnen und alles, selbst die anscheinend zufälligen Dinge, dem determinierenden Einflusse der Himmelskörper unterwerfen wollen, würden gern die astronomischen Gesetze „Fatum" nennen. Aber es ist klar, daß die *menschlichen* Akte frei sind und dieser Notwendigkeit nicht unterliegen. Ebenso klar ist, daß jener ganze scheinbare Zufall, der durch kein Fatum erklärt werden kann, in der göttlichen Vorsehung seine Erklärung findet. Soweit also das Fatum dienlich erscheinen könnte, die zufälligen Ereignisse zu erklären, ist es nichts anderes als eine eigentümliche und besondere Wirkung dieser Vorsehung; weil aber das Wort dann für den Christen etwas ganz anderes besagt als für den Heiden, so vermeidet man es am besten. Also, meint Thomas, wollen wir, wie auch Augustin uns rät, unsere Ausdrucksweise korrigieren, d. h. wir wollen das Wort dadurch korrigieren, daß wir es fallen lassen[18].

[17] *Boethius,* De consol. phil., lib. IV, prosa 6; PL 63, 814/815.
[18] *Thomas,* Compend. theol. I, 138. Zum gleichen Ergebnis wie Thomas kommt auch *Bonaventura,* In II Sent. 14,2,2,3, ad 1; II, 364. Es ist die *endgültige* Antwort der christlichen Philosophie auf unsere Frage.

4. Erkennbarkeit des zukünftigen Kontingenten

Man gewahrt die tiefgreifende Umformung der griechischen Natur durch die christliche Schöpfungs- und Vorsehungslehre erst ganz, wenn man die gesamten gewonnenen Einsichten auf das Problem des zukünftigen Kontingenten anwendet. Bei *Aristoteles* gibt es zukünftiges Kontingentes, denn es gibt Zufälliges. Was wesentlich zufällig ist, gehört, weil es nicht zum Notwendigen gehört, zum Kontingenten. Unter Wissen versteht man nun aber Erkenntnis aus den Ursachen, und weil das Zufällige als Zufälliges keine Ursache hat, kommt es nicht als Objekt des strengen Wissens und noch weniger des Vorauswissens in Frage. Könnte man es voraussehen, dann wäre es determiniert, also nicht kontingent. Bei den *Stoikern* ist es umgekehrt. Man kann die Zukunft vorauswissen, und bekanntlich haben sie von der Voraussage des Zukünftigen viel gehalten; aber das Vorauswissen der Zukunft gründete sich bei ihnen auf die Lehre vom Fatum, dies hatte gerade den Zweck, alles Kontingente aus der Welt zu schaffen. Entweder nimmt man also die Kontingenz an und betrachtet es dann als unmöglich, das Kontingente vorauszuwissen, oder man nimmt die Möglichkeit des Vorauswissens an und leugnet dann die Kontingenz. Die *christliche* Philosophie schafft beide Schwierigkeiten aus der Welt und behauptet, daß es Kontingenz gibt, und zugleich, daß das Kontingente vorausgewußt werden kann, weil sie einerseits die Begriffe Kontingenz und Zufall und anderseits die Begriffe Determination und Fatum voneinander trennt.

Augustin kannte Ciceros Schriften zu genau, als daß ihm die Verlegenheit der alten Philosophen in dieser Frage entgangen wäre. Cicero will nichts vom Fatum wissen und bekämpft darum energisch die Auffassung von der Voraussage des Zukünftigen. Um sie sicher zu treffen, behauptet er sogar, *jedes* Wissen um die Zukunft sei unmöglich, für den Menschen und selbst für Gott. Er bezahlt damit einen hohen Preis für die Rettung der Freiheit. Zwei Torheiten stehen hier gegeneinander: die Lehre vom Fatum und die Leugnung des göttlichen Vorauswissens, und Cicero glaubt die Willensfreiheit gesichert zu haben, wenn er das göttliche Vorauswissen leugnet. Ein christlicher Philosoph hingegen entscheidet sich für die Freiheit *und* für das Vorauswissen, denn Gott ist der Schöpfer und die Vorsehung. *Er* hat die Ursachen erschaffen, also weiß er, was sie sind und was sie tun werden. Er hat auch die *freien*

Ursachen erschaffen, also weiß er auch, was diese tun werden. In der Ordnung der *Natur* fällt somit alles, was sich aus einem für uns zufälligen Zusammentreffen von Ursachen ergibt, unter das Vorauswissen jenes Gottes, der jegliches derartige Zusammentreffen verfügt hat. In der Ordnung des *Willens* sind unsere freien Akte nicht nur nicht deshalb unfrei, weil Gott sie voraussieht, sondern im Gegenteil vollziehen wir freie Akte deshalb, weil er vorausgesehen hat, daß wir sie vollziehen würden. Sein Vorwissen ist seine Vorsehung. Indem Gott für unsere Freiheit sorgt, zerstört er sie nicht, sondern macht sie erst möglich: Profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate. Hier erweist sich, glaube ich, am allerdeutlichsten der besondere Charakter der christlichen Philosophie. Der Zufall des Aristoteles war irrational und darum nicht vorauszusehen: jetzt wird er rational und kann vorausgesehen werden. Das Fatum der Stoiker war vorauszuberechnen, machte aber den Zufall und die Kontingenz unmöglich: jetzt besitzt die Vorsehung das Vorauswissen, die vorher das Fatum besaß, aber sie läßt die Kontingenz bestehen[19]. Ohne sich zu verändern, fügen sich alle Elemente in eine rationale Ordnung ein. „Daraus, daß Gott die Ordnung aller Ursachen sicher kennt, folgt nicht, daß nichts der freien Entscheidung unseres Willens überlassen sei. Unser Wille selbst nämlich gehört zur Ursachenordnung, die für Gott sicher und in seinem Vorwissen enthalten ist; denn auch der menschliche Wille ist Ursache der menschlichen Handlungen. So mußte denn der, der aller Dinge Ursachen vorauswußte, in diesen Ursachen notwendig auch unsern Willen kennen, von dem er vorauswußte, daß er Ursache unserer Handlungen ist[20]." Gott kennt alles so wie es ist, denn alles ist erschaffen von einer schöpferischen Vernunft, die das

[19] Im Hinblick auf die griechische Philosophie ist das Problem klar erörtert bei *Thomas,* In VI Metaph., lect. 3; ed. Cathala Nr 1203 sqq. Vgl In Perihermeneias, lect. 14.

[20] *Augustin,* De civ. Dei V, 9,3; PL 41, 150. — Alle Kirchenväter und mittelalterlichen Theologen begründen einmütig den *Vorsehungs*begriff aus dem *Schöpfungs*begriff (vgl 8. Kap.). Die SEINS-Metaphysik ermöglicht eine Kontingenz und eine Freiheit, die trotz ihrer Indetermination Gegenstand des göttlichen Vorauswissens sind. Diesen Hintergrund der christlichen Antwort erhellt Augustin ausgezeichnet in De civ. Dei V, 9/10; PL 41,148—153, und dieser Hintergrund gehört notwendig und endgültig zum Bestand der christlichen Philosophie. *Wodurch* im Schöpfungsakte Gottes aber die Kontingenz und die Freiheit begründet werden, darüber gehen die Ansichten der Theologen auseinander.

Notwendige als Notwendiges, das Kontingente als Kontingentes und das Freie als Freies gewollt hat[21].

II. NATUR UND WUNDER

Diese Klarstellungen führen uns schon dicht an einen Begriff heran, der noch merkwürdiger ist als die bis jetzt besprochenen; die Schriften der christlichen Philosophen und Theologen sind voll von diesem Begriff, während die antiken Denker — sehr viele moderne Geister denken genau so — ihn in ihrer Philosophie nicht geduldet hätten. Ich meine das Wunder. Daß das Mittelalter die Zeit der Wunder war, muß wohl evident sein; sogar die Historiker wissen es. Das Wunder, das sie kennen, ist oft das falsche Wunder. Durch Salimbene wissen wir, daß es solche gab; er berichtet, daß zu Parma im Jahre 1238 Franziskaner und Dominikaner intromittebant se de miraculis faciundis[22]. Noch öfter handelt es sich um das „naive" Wunder, d. h. um etwas Außergewöhnliches, um etwas, das überrascht und dadurch einen unmittelbaren Eingriff Gottes zu bezeugen scheint. Was die Historiker nicht sehen, ist dies, daß der philosophische Begriff des mittelalterlichen Wunders nicht gegen, sondern für die Existenz einer „Natur" spricht; es ist allerdings die spezifisch mittelalterliche und christliche Natur, deren Beziehung zu Gott wir soeben erörtert haben.

Einem Kirchenvater wie Augustin bereitet der Begriff des Wunders keine besondere Schwierigkeit. Denn richtig verstanden ist *alles* ein Wunder. Jesus verwandelt auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein: die Welt staunt. In unseren Weinbergen verwandelt sich der Regen alljährlich in Wein: keiner ist überrascht. Und doch erschafft Gott auch den Regen, den Weinberg und den Wein, nur handelt es sich um die Ordnung der *regelmäßigen* Erscheinungen, an die wir gewöhnt sind; wegen ihrer Alltäglichkeit staunen wir nicht mehr über sie. Ein Toter wird durch das Wort Gottes zum Leben erweckt: gewaltiges Erschrecken. Tag für Tag werden Menschen geboren: man trägt ihre Namen in das Geburtsregister ein, und die täglichen Geburten sind uns das Selbstverständlichste von der Welt[23]. In einer erschaffenen Welt ist und bleibt das Wunder also etwas Übernatürliches, aber es ist philosophisch

[21] *Augustin,* De civ. Dei V, 9,3; PL 41, 150/151.

[22] *E. Gebhart,* La renaissance italienne². Paris (Cerf) 1920. S 124/125.

[23] *Augustin,* In Joan. evang. 8,1; PL 35,1450. — Vgl auch IX, 1; 1458. — De Trin. III, 5/6; PL 42,874/875. — III, 8,13—15; 876/877. — III, 9,16—19; 877—879.

möglich. „Ein und derselbe Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, erschafft durch sein WORT dies alles, und lenkt es, weil er es erschaffen hat. Die erste Art von Wundern tat er durch sein göttliches WORT, das bei ihm ist; die zweite Art von Wundern tat er durch dasselbe Wort, nachdem es Fleisch angenommen hatte und unseretwegen Mensch geworden war. Wie wir bewundern, was durch den menschgewordenen Jesus geschah, so wollen wir auch bewundern, was durch den Gott Jesus geschah[24]." Zwischen der ersten und zweiten Art von Wundern obwaltet kein wesentlicher metaphysischer Unterschied, die göttliche Allmacht erklärt uns die einen so gut wie die andern.

Trotzdem steht selbstverständlich für keinen christlichen Denker die Hochzeit von Kana auf derselben Ebene wie ein sogenanntes „natürliches" Geschehnis. Der Satz, *alles* sei ein Wunder, gilt nur in einem bestimmten Sinne. Die Überraschung, die das eigentliche Wunder mit Recht hervorruft, rührt daher, daß es außerhalb des *gewöhnlichen* Verlaufs und der gewöhnlichen Ordnung der Natur geschieht: praeter usitatum cursum ordinemque naturae. Die Wunder sind in sich nicht unbedingt bewundernswerter als das tägliche Schauspiel der Natur. Die ganze Welt in ihrem Gesamt und zugleich in ihren Teilen zu lenken ist viel wunderbarer als fünftausend Menschen mit fünf Broten zu speisen. Bei der Brotvermehrung setzt uns also nicht so sehr die Größe als vielmehr die Seltenheit der Tatsache in Erstaunen: Illud mirantur homines, non quia majus est, sed quia rarum est[25]. Augustin denkt diesen Gedanken noch etwas weiter und unterscheidet zwei koordinierte Naturordnungen, von denen die eine die andere überlagert. Diese hat Gott erschaffen, als er die rationes seminales, die Keimgründe erschuf, aus denen alle späteren natürlichen Wesen und Ereignisse entstanden sind; jene vermag Gottes Weisheit allein zu erkennen, und in ihr haben die eigentlichen Wunder ihren Platz. Wenn man das Problem so ansieht, ist jede neue Erschaffung nach jener ersten ein Wunder[26], aber auch dann ist sie nur für *uns* ein Wunder, nicht für Gott. Wenn *wir* auch den Eindruck haben, daß das Wunder gegen die einmal festgelegte Natur-

[24] *Augustin,* In Joan. evang. 8,1; PL 35,1450. Ein sehr schöner Text steht De civ. Dei X, 12; PL 41,291.

[25] *Augustin,* In Joan. evang. 24,1; PL 35,1593. Vgl *Bernhard* v. Cl., In vig. Nat. Domini, sermo 4, Nr 3; PL 183,101.

[26] *Augustin,* De Genesi ad litteram VI, 17,32; PL 34,406.

ordnung angeht, so kann es doch für *Gott*, der die Natur erschuf, nicht gegen diese Ordnung angehen: cui hoc est natura quod fecerit[27]. Natur ist für Gott das, was er erschafft.

Nach den nüchternen und klaren Prinzipien der christlichen Philosophie gehören die Ungeheuer und Fabelwesen der Alten wie auch die Mißbildungen einer irrationalen Ordnung an, die von der christlichen Philosophie überwunden worden ist. Das christliche Wunder steht ebensowenig mit den Naturungeheuern auf einer Stufe, wie ein defectus naturae, ein Versager der Natur, mit den monstra der Alten auf einer Stufe steht. Was vom göttlichen Willen her kommt, kann nicht gegen die Natur sein, denn was „Natur" ist, bestimmt eben der Wille des Schöpfers: Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt[28]. An einer erschöpfenden Definition des Begriffes Wunder fehlte also nur noch *ein* Gedanke: wenn die Natur auf den Willen *Gottes* zurückgeht, dann ist sie an einen echten und wirklichen *Willen* gebunden und das heißt an das Gegenteil der Willkür. Die ersten mittelalterlichen Denker wissen noch nicht recht, wie sie sich das Verhältnis der Natur zu ihrem Schöpfer vorstellen sollen, und beim Lesen der mittelalterlichen Augustinisten fragt man sich bisweilen, ob es überhaupt eine metaphysische Notwendigkeit der Wesenheiten gibt[29]; dann aber wird die Natur immer mehr zu einer intelligiblen erschaffenen Ordnung. Mit Thomas und Duns Scotus erreicht die Lehrentwicklung ihren Abschluß. „Natur" ist seitdem die von Gott gewollte Ordnung der Zweitursachen; wenn Gott eine andere Naturordnung gewollt hätte, wäre sie möglich gewesen; wenn er will, kann eine andere Ordnung die jetzt gültige vervollständigen, denn Gott kann unmöglich durch eine Zweitursachenordnung gebunden sein, die er selbst erschaffen hat. Da die christliche Natur nicht durch eine notwendige Emanation ihren Ausgang von Gott nimmt, sondern durch die Freiheit seines Wollens, so ist Gott ständig in der Lage, die Wirkungen der Zweitursachen hervorzubringen *ohne* diese Ursachen, oder sogar Wirkungen hervorzubringen, zu denen diese Ursachen nicht *befähigt* sind. Aber selbst wenn so im äußersten Falle das Wunder verstanden wird als ein Geschehnis, das der Wirkkraft der

[27] AaO VI, 13,24; PL 34,349.
[28] *Augustin,* De civ. Dei XXI, 8,2; PL 41,721. — Vgl 8,5; 722.
[29] *Petrus Damiani,* De divina omnipotentia 11; PL 145,611/612.

Zweitursachen grundsätzlich entzogen und mithin grundsätzlich auch für jede menschliche Vernunft ein Geheimnis ist, so ist es doch vom Standpunkte Gottes aus ein rationales Geschehnis. Was nicht an *unsere* Ordnung gebunden ist, ist an *seine* Ordnung gebunden, von der auch unsere abhängt. Wenn Gott vom Naturgesetz abweicht, so folgt er nur einem höheren Gesetz, gegen das er in keinem Falle handeln kann, denn dies Gesetz ist er selbst[30].

Um dieses besondere Charakteristikum der christlichen Natur zum Ausdruck zu bringen, haben die mittelalterlichen Theologen die berühmte potentia oboedientialis, die „Gehorsamsmöglichkeit" erfunden. Man hat diesen Begriff falsch verstanden, so falsch, daß manche in ihr lediglich eine Art Kunstgriff erblicken, den festgefahrene Theologen zu ihrer Entlastung erfunden haben; aber in der potentia oboedientialis kommt in Wirklichkeit ein tiefer Aspekt der christlichen Naturordnung zum Ausdruck[31]. Zwar haben die mittelalterlichen Philosophen ihre subtilste Dialektik an dem Sinn dieses Terms ausgelassen, aber keiner kann an der mit diesem Begriff gemeinten *Tatsache* vorbei, er verzichtete denn auf ein christliches Verständnis der Welt. Der Begriff der possibilitas, der Möglichkeit, hat jetzt immer einen doppelten Sinn. Er bezeichnet zunächst dasjenige, was geschehen kann, soweit die natürlichen Ursachen allein in Frage stehen. Es gibt da einerseits die aktiven Ursachen und anderseits die passiven Objekte, auf die die Ursachen einwirken können und mit dem, was auf diese Weise in der Ordnung der erschaffenen Zweitursachen geschehen und entstehen kann, ist die Ordnung der natürlichen Möglichkeit umschrieben. Aber „Möglichkeit" bedeutet noch etwas anderes. In einer erschaffenen Welt ist das, was die Dinge tun können, nicht identisch mit all dem, was geschehen kann. Über der speziellen Ordnung der Natur gibt es, wie Bonaventura es ausdrückt, noch eine generelle Ordnung, die vom Verstand und Willen Gottes abhängt. Alles, was nur Gott mit der Natur machen kann, ist Unmögliches vom Standpunkte der Natur aus, Mögliches aber vom Standpunkte Gottes aus. Die potentia

[30] *Thomas,* Summa theol. I, 105,6, Resp. und 7, Resp. und I, 115,2, ad 4.

[31] *Leibniz,* Discours de métaphysique, chap. VI/VII; Leibniz' Hauptschriften... (Anm 15 zum 1. Kap) S 140—144.

oboedientialis ist an erster Stelle *diese* der erschaffenen Natur innewohnende Möglichkeit, das zu werden, was nach Gottes möglichem oder tatsächlichem Willen aus ihr werden soll. Eine rein *passive* Möglichkeit also, die definitionsgemäß keine natürliche *Anlage* zu einer Verwirklichung einschließt, trotzdem aber eine *reale* Möglichkeit, denn sie bringt das zum Ausdruck, was *Gott* aus der Natur machen kann, sie bringt *sein* dauerndes Vermögen zum Ausdruck, diese Möglichkeit zu verwirklichen[32].

III. NATUR UND GNADE

Wenn man so die potentia oboedientialis in eine allgemeine und göttliche Ordnung einbaut, ist philosophisch auch die Stelle in der Natur bestimmt, an der das *Wunder* seinen Platz hat. Als die mittelalterliche Theologie den Begriff der potentia oboedientialis auch auf das Problem der Gnade übertrug, brachte sie eine seit langen Jahrhunderten sich anbahnende Synthese zum Abschluß und gab dem systematischen christlichen Weltbilde die letzte Vollendung. Der Grundgedanke allerdings war so alt wie das christliche Denken selbst. Wie in gewissem Sinne für den Christen alles ein Wunder ist, so ist für ihn in gewissem Sinne auch alles Gnade. Der Irrtum des Pelagius besteht im Grunde einfach darin, daß er diese Wahrheit übertreibt. Zwar war Pelagius, wie man gern sagt, ein griechisch denkender Mensch, aber sein Denken war nicht rein griechisch, und auch seine Häresie hätte im antiken Naturalismus keinen Sinn. Von den *Christen* unterscheidet er sich dadurch, daß er — das Charakteristikum seiner Lehre — die Sünde außerordentlich abschwächt und die Erlösungsgnade leugnet; aber von den *Griechen* unterscheidet er sich dadurch, daß er überhaupt nur noch von der Kategorie „Gnade“ aus denkt, und daß er die Natur vollständig in der Gnade aufgehen läßt. Pelagius betont immer wieder: Verdienst durch den freien Willen ist Verdienst durch die Gnade, denn sobald der freie Wille ein *erschaffener* freier Wille ist, ist und bleibt er eine Gnade. Augustin bewies außerordentlichen Scharfblick, daß er die Teilwahrheit herausfand, die seinen Gegner durch ihre Evidenz so blendete, daß er alle anderen Wahrheiten übersah. Pelagius ist ein radikaler Gegner des Manichäismus; in seinen Augen ist sogar

[32] *Bonaventura,* In I Sent. 42,1,3, ad 1; I, 755. — Vgl 42,1,4, Resp.; I, 758. Der von Bonaventura bei Wiedergabe der augustinischen Meinung gebrauchte Term „potentia oboedientiae“ wird, wie man beachten möge, von Bonaventura gebraucht und nicht von Augustin.

die Erbsünde ein Rest Manichäismus. Für Pelagius ist die erschaffene Natur bis in ihre letzten Fasern gut, durch nichts kann sie in dem Maße verdorben werden, daß außer der Schöpfungsgnade noch eine neue Gnade nötig würde. Augustin wirft Pelagius vor, daß er die Sünde übersieht, aber er macht ihm keinen Vorwurf daraus, daß er die Natur eine Gnade nennt. Sie *ist* eine Gnade; nur hat Pelagius insofern unrecht, als er übersieht, daß es noch eine andere Gnade gibt. Zu der allgemeinen Gnade, die alle Dinge zu dem macht, was sie sind, kommt noch die Gnade Jesu Christi, die das besondere Geschenk Gottes für die Christen und für uns so wichtig ist, daß wir ihr den Namen „Gnade" *reservieren*; es ist nicht jene Gnade, die Natur ist, sondern jene Gnade, die die Natur *rettet*. Hätte Pelagius diese zweite Gnade gelten lassen, so hätte er ruhig jene erste Gnade verherrlichen können, der die Natur ihre Existenz verdankt; denn es ist wirklich eine Gnade, aber es ist nicht die größte: Excepta ergo illa gratia, qua condita est humana natura (haec enim Christianis Paganisque communis est) haec est major gratia, non quod per Verbum homines creati sumus, sed quod per Verbum carnem factum fideles facti sumus[33].

Auch hier brauchten die Theologen lange Zeit, um zwei so eng verwandte Begriffe wie den einer aus reiner Gnade erschaffenen und den einer aus reiner Gnade wiederhergestellten Natur aufeinander abzustimmen. Wir brauchen hier nicht die Entwicklung der rein theologischen Probleme zu verfolgen: Was ist eine natura pura, eine reine Natur? Hat sie je als solche existiert? Welche Rolle haben in ihr die verschiedenen Gnaden, mit denen Gott sie geziert hatte? Aber der Begriff *einer von der Gnade vorausgesetzten Natur* ist ein direkt philosophischer und philosophiegeschichtlicher Gegenstand. Wir sind ihm schon begegnet, und zwar in der anima capax Dei, in der gottfähigen Seele Bernhards, Anselms und des hl. Thomas von Aquin. Wir brauchen dieser Natur nur noch einen philosophischen Namen zu geben und ihre Beschreibung abzurunden, indem wir diese Gott-Fähigkeit mit der potentia oboedientialis des Aquinaten in Einklang bringen[34].

[33] *Augustin*, Sermo 26, V, 6; PL 38,173. — Vgl Epist. 177,6; PL 33, 767 und 7; 767/768.

[34] Für den systematischen Gedanken, den ich hier in die historische Synthese einfließen lasse, lehne ich mich an M. D. Chenu O. P. an, der dieses Thema in seinen Vorlesungen oft behandelt hat.

Es gibt eine doppelte Fähigkeit der Natur; Bonaventura erklärte uns vorhin schon den Unterschied. Worauf es nun ankommt, ist dies, daß jede *übernatürliche* Ordnung sich der natürlichen in analoger Weise anfügt, wie sich ihr die Ordnung des *Wunders* anfügt. Es gibt also einmal all das, wozu die Natur von *sich* aus befähigt ist, und sodann all das, was die Natur durch *Gottes* Willen zu werden befähigt ist. Es ist ein geläufiger Einwand gegen die mittelalterliche Theologie, sie versuche eine Art Quadratur des Kreises, wenn sie der Natur des Aristoteles die christliche Gnade zugeselle. Der Einwand würde verfangen, wenn, wie gewöhnlich angenommen wird, die Theologen einfach der griechischen Natur in der christlichen Philosophie Bürgerrecht gegeben hätten. Die aristotelische *φύσις* ist allerdings eine fest in sich geschlossene *notwendige* Ordnung und hat nicht das geringste Recht, sich dem göttlichen Einfluß zu erschließen. Gott hat sie auch nicht erschaffen, sie ist nicht sein Werk; mit welchem Rechte sollte er also über sie verfügen können? Auch die christliche Natur hat eine Wesenheit und eine Notwendigkeit; sie hat von beiden nicht mehr und nicht weniger als die griechische Natur; gälte es allerdings eine Entscheidung, so würde ich unbedenklich sagen, sie habe *mehr* als die griechische Natur, denn sie stützt sich auf die Notwendigkeit des SEIENDEN, an dem sie teilhat. Die Notwendigkeit der christlichen Natur geht so weit, daß nicht einmal Gott den Dingen Gewalt antun könnte, ohne die Ideen anzutasten, und die sind Gott selbst. Nicht nur Thomas, auch andere Theologen sehen das ganz klar. Sogar Augustin, der unmöglich der Parteilichkeit zugunsten der Natur verdächtigt werden kann, hat sehr wohl gesehen, daß nach der christlichen Auffassung die Ideen, verstanden als die „göttliche Kunst", den Naturen, die an den Ideen auf endliche Weise teilhaben, eine nicht zu erschütternde Festigkeit verleihen. Gott hat zwar Steine und Tiere nicht zur beseligenden Anschauung berufen[35], aber trotzdem ist es wahr, daß die Notwendigkeit aller erschaffenen Wesenheiten, die in dem besteht, was sie in der natürlichen Ordnung tun oder leiden können, offenbleibt für das, was Gott in der übernatürlichen Ordnung aus ihnen machen oder ihnen verleihen kann. Weil sie erschaffen sind, können sie dem Willen ihres Schöpfers auch weiterhin gehorchen, wenn es ihm gefällt, ihnen Neues

[35] *Augustin*, Contra Jul. pelag. IV, 3,15; PL 44,744.

hinzuzugeben. Beim Verstande aber ist es nun so, daß es gerade zu seinem Wesen gehört, sich zu weiten und zu bereichern; sein Wesen ändert sich dabei nicht nur nicht, es findet darin erst seine Erfüllung. Die Befähigung zur beseligenden Schau ist also für die menschliche Natur nicht ein bloßes Wort; diese Befähigung ist die menschliche Natur selbst, da diese nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, von dem sie ihr Erkenntnisvermögen erhalten hat. Auch die Befähigung zur Gnade ist mehr als ein bloßes Wort, denn selbst Gott könnte der Seele die Gnade nicht verleihen, wenn sie nicht dafür empfänglich wäre. Indes hat die Natur trotz all dem ihre exakten Grenzen. Sie gehorcht zwar auf den kleinsten Wink, wenn Gott befiehlt, aber sie *kann* auch nichts weiter als gehorchen[36]. Von sich aus hat sie nichts Übernatürliches, das Gott anlocken, und erst recht nichts, womit sie sein Kommen fordern könnte: So real die potentia oboedientialis auch ist, sie bleibt absolut passiv, sie ist das wichtigste charakteristische Merkmal der christlichen Natur, die für ihren Schöpfer offensteht.

Das Mittelalter hat also die Natur wirklich gekannt. Sie war genau so reich wie die Natur der Griechen und auch so reich wie die der modernen Naturwissenschaft, aber sie *erhoffte* sehr viel mehr. In einer Zeit, wo die Religion das ganze Leben durchdrang, mag sich die Phantasie wohl darin gefallen haben, die Grenzen der hierarchischen Ordnungen des Seins zu durchbrechen, und mag auch bisweilen den Anschein erweckt haben, sie sehe die Grenzen gar nicht mehr. Aber die Philosophen wachten darüber, daß diese Grenzen nicht verwischt wurden. Thomas könnte uns wohl am ehesten mit einer Formel an die Hand gehen, wenn wir das Ergebnis eines mehr als tausendjährigen Nachdenkens über dies Problem zusammenfassen wollten. Er hat oft, wenn er von der unvernünftigen Natur sprach, das Wort gebraucht, sie sei wie ein Werkzeug in Gottes Händen[37]. Der tüchtige Künstler gebraucht seine Werkzeuge zwar

[36] *Thomas,* Summa theol. III, 1,3, ad 3 und III, 11,1, Resp. Vgl De virtutibus in communi X, ad 13.
[37] *Thomas,* Summa theol. Ia IIae, 1,2, Resp.

entsprechend ihrer Eigenart, aber sie sind für ihn doch nur Werkzeuge, die er mit Rücksicht auf sein Ziel gebraucht. Dieser „instrumentale“ Charakter der christlichen Natur aber paßt nicht, wenn die Natur des *Menschen* charakterisiert werden soll. Ein vernünftiges Wesen hat einen Willen; nicht einmal Gott gebraucht eine Person wie ein Werkzeug. Sie ist frei, und also achtet er ihre Freiheit, die er selbst erschaffen hat[38]. Aber er kann die Person von innen heraus bewegen: er lädt sie ein, er ruft sie an. Mit den unvernünftigen Naturen geht er um wie mit Werkzeugen, die vernünftigen Naturen lädt er ein zur *Mitarbeit*. Die metaphysische Untersuchung des christlichen Vorsehungsbegriffes hatte uns diese Würde schon *erraten* lassen, die hier angestellte metaphysische Betrachtung des Naturbegriffes beweist uns, daß diese Würde *möglich* ist. Sie wird aber noch besser sichtbar werden, wenn wir das Individuum in die Gesellschaft und in die Geschichte zurückversetzen, wo sich die Harmonie zwischen seiner Natur und seinem Ziele fortschreitend enthüllt.

[38] AaO Ia IIae, 6,1, ad 3.

19. KAPITEL

DAS MITTELALTER UND DIE GESCHICHTE

I. MITTELALTERLICHES GESCHICHTSBEWUSSTSEIN.

1. Der Mensch in der Zeit.

2. Die menschliche Gesellschaft in Zeit und Ewigkeit.

II. MITTELALTERLICHE GESCHICHTSPHILOSOPHIE.

1. Philosophie der Weltgeschichte.

2. Philosophie der Philosophiegeschichte;

a) Wissen der mittelalterlichen Philosophen um Erbe und Aufgabe;

b) die mittelalterliche Philosophie und der Friede.

Weil das Christentum der Natur und damit auch dem Menschen die Richtung auf ein übernatürliches Ziel wies, mußten sich unter dem christlichen Einfluß notwendig auch die überkommenen *geschichtlichen* Perspektiven und selbst der Sinn des Begriffes Geschichte ändern. Trotzdem ist es allgemeine Meinung, das Mittelalter habe kein Verhältnis zur Geschichte gefunden, es habe ihm, so heißt es meistens, der „Sinn", das „Gefühl" für Geschichte gefehlt. Gelehrte von Rang und Ansehen glauben für die Evidenz dieser Tatsache einstehen zu können. Es sei paradox aber wahr, daß das Zeitalter, das wir das „mittlere" nennen, das wir also wesentlich als einen „Übergang" betrachten, nicht das geringste Empfinden für das „Vorübergehende" alles Menschlichen gehabt habe. Im Gegenteil „ist das Mittelalter zutiefst charakterisiert durch seine Überzeugung von der Unveränderlichkeit der Dinge. Die Antike ist, besonders in den letzten Jahrhunderten, beherrscht von dem Glauben an den eigenen ununterbrochenen Verfall, die moderne Zeit lebt von Anfang an aus dem Glauben an den unbegrenzten Fortschritt, das Mittelalter aber kennt weder jene Verzweiflung noch dieses Vertrauen. Für die mittelalterlichen Menschen war die Welt immer so gewesen, wie sie damals war — darum sind für uns ihre Bilder der Antike so grotesk —, und im Augenblick des Jüngsten Gerichtes, glaubten sie, würde sie noch genau so sein[1]". Solch massive Behauptungen müßten überraschen, wüßte man nicht, daß manchen Philologen für Ideengeschichte jedes Organ fehlt. Ideen sind in ihren Augen wohl zu wenig real, als daß sie darin einen Gegenstand echter Geschichtsbetrachtung erblicken könnten; mit Ideen kann man eben alles machen. Solche Philologen wissen aufs exakteste, was die Menschen des Mittelalters *geschrieben* haben, und urteilen dabei aufs unbedenklichste über das, was dieselben Menschen *gedacht* haben.

In Wirklichkeit liegt auch hier das Problem so, wie es immer liegt. Wenn wir im Mittelalter *unsere* Geschichtsauffassung suchen, können wir von vornherein versichert sein, daß wir sie

[1] *G. Paris,* La littérature francaise au moyen âge[2]. Paris (Hachette) 1890. S 30.

nicht finden, und wenn unser Geschichtsbild das einzig mögliche ist, dann können wir uns darauf verlassen, daß das Mittelalter kein Geschichtsbild gehabt hat. Mit dieser Methode könnte man indes ebenso mühelos beweisen, daß es im Mittelalter auch keine Dichtung gegeben hat, und ebenso hat man trotz der vielen mittelalterlichen Dome lange geglaubt, im Mittelalter gäbe es keine Kunst, und behauptet trotz der großen scholastischen Denker noch heute, im Mittelalter gebe es keine Philosophie. Man sollte sich lieber fragen, ob es nicht eine spezifisch mittelalterliche Geschichtsauffassung gibt, die nicht die griechische und nicht die unsere, aber doch eine echte Geschichtsauffassung ist.

I. MITTELALTERLICHES GESCHICHTSBEWUSSTSEIN

Man kann von vornherein annehmen, daß es sie gibt, weil man es mit einer Zeit zu tun hat, die ganz aus dem Bewußtsein einer bestimmten *geschichtlichen* Tatsache lebte, die die ganze vorausliegende Geschichte auf dieses historische Ereignis hinordnete und mit ihm eine neue Zeitrechnung begann. Es war dies ein einzigartiges Geschehnis, das, könnte man fast sagen, sogar für Gott einen Einschnitt bedeutete: die Menschwerdung des WORTES und die Geburt Jesu Christi. Vielleicht wußten die Menschen des Mittelalters nicht, daß sich die Griechen anders gekleidet hatten als sie; wahrscheinlicher ist, daß sie es wußten, daß es sie aber nicht interessierte. Jedoch interessierte es sie gewaltig, was die Griechen gewußt und geglaubt hatten, und mehr noch, was sie *nicht* hatten wissen und nicht hatten glauben *können*. Sie wußten, in ferner Vergangenheit, nach der Schöpfung und dem Sündenfall, waren die Massen der Völker ohne Religion und Sitte durcheinandergeflossen; etwas näher ihrer Zeit hatte das auserwählte Volk, das unter dem Mosaischen Gesetze lebte, seine außerordentliche und eindrucksvolle Geschichte gelebt; in ihrer nächsten Nähe schließlich war dann das Christentum entstanden, hatte eine neue Zeit eröffnet, und der Gang dieser neuen Zeit war bis zu ihnen hin schon durch manch epochemachendes Ereignis markiert, wie etwa durch den Fall des Römischen Reiches und die Gründung des Karolingischen Kaiserreiches. Eine Kultur kann nicht an die Unveränderlichkeit der Dinge glauben, wenn sie zwei geschichtliche Bücher, das Alte und das Neue Testament, als heilige Bücher verehrt. Es ist überflüssig, die Menschen einer solchen Kultur erst noch zu befragen, *ob* auch sie zeitlicher und geschichtlicher Wand-

lung unterliegen und ob sie sich dessen bewußt sind; aber man kann sie wohl fragen, *wie* sich ihre geschichtliche Wandlung vollzieht, d. h. woher sie kommen, wohin sie gehen, wo genau zwischen Vergangenheit und Zukunft sie ihren eigenen geschichtlichen Standort sehen.

1. Der Mensch in der Zeit

Das Christentum hatte dem Menschen jenseits des gegenwärtigen Lebens sein Ziel gewiesen; auch war es christliche Lehre, daß ein Schöpfergott mit seiner Vorsehung alles liebend umgreife; konsequent muß also alles im Leben des Individuums und seiner Gemeinschaft von diesem überirdischen Ziel her seine Ordnung empfangen. Die Verwirklichung einer solchen Ordnung aber setzt als oberste Bedingung voraus, daß es einen geregelten Ablauf der Geschehnisse in der Zeit, und also zuerst einmal, daß es eine Zeit gibt. Diese Zeit ist keine abstrakte Kategorie, in der die Dinge dauern, oder ist doch wenigstens nicht nur dies. Sie ist wesentlich ein bestimmter Seinsmodus, die Existenzweise jener Dinge, die kontingent sind und sich nicht in der Unveränderlichkeit eines ständigen Jetzt verwirklichen können. Gott ist der SEIENDE, er kann nichts werden, weil er alles ist; Veränderung und Zeitdauer gibt es für ihn also nicht. Die erschaffenen Dinge hingegen nehmen auf endliche Weise am SEIENDEN teil; sie sind gewissermaßen fragmentarisches, immer unvollendetes Seiendes, und darum handeln sie, um sich zu vollenden, sie verändern sich und folglich dauern sie. Darum betrachtet Augustin das Universum als eine distensio, als eine Art Erstreckung oder Ausspannung, die durch ihren Ablauf das ewige Jetzt und das totale Zugleich Gottes nachahmt.

Der *Mensch* befindet sich weder im Zustande Gottes noch im Zustande der Dinge. Er unterliegt nicht einfach, wie die übrige physische Welt, einem geregelten Ablauf, er *weiß,* daß er in der Woge des Werdens dahintreibt, und *erkennt* das Werden. Kraft seines Gedächtnisses vermag er das Nacheinander der Augenblicke, die sonst ins Nichts zurücksinken würden, zusammenzufassen, und schafft dadurch eine Dauer, die dem Raum analog ist, in den sein Gesichtssinn das Nebeneinander der Materie zusammenbringt. Durch sein Sicherinnern erlöst er die Welt teilweise aus dem sie fortreißenden Werden, und mit der Welt erlöst er daraus auch sich selbst. Indem wir die Welt denken und uns selbst denken, bringen wir eine Seinsordnung hervor, die in der Mitte steht zwischen der Verhaftung der

Körper an den Augenblick und der ewigen Dauer Gottes. Indes, auch der Mensch steht im Vergehen und die schwache Stabilität seines Gedächtnisses ändert nichts daran; vielmehr wird das Gedächtnis selbst nur von Gott vor dem Versinken in das Nichts bewahrt. Die christlichen Denker haben also wirklich nicht verkannt, daß alles sich wandelt und verändert, auch sie haben angstvoll erlebt, welche Tragik den Augenblick umwittert. Denn es gibt nichts Reales außer dem Augenblick. Nur im Augenblick kann der Geist seine aus dem Zusammenbruch des Vergehens geretteten Habseligkeiten bergen und nur im Augenblick kann er das Zukünftige vorwegnehmen. Und weil der Geist nur im Augenblick das Vergangene und das Zukünftige komponieren kann, wird auch dies über dem Strom der Materie aufgerichtete schwache Abbild einer wahren Beständigkeit doch schließlich vom Strome mitgerissen, und so führt der Strom auch die Beute fort, die der Geist vor dem Nichts retten wollte. Das Vergangene ist zwar in dem gerade gegebenen Augenblicke des beständigen Geistes vor dem Tode sicher, aber der Augenblick — „in-stans" — des Jetzt eilt schon auf das Nachher zu, wo er ebensowenig verharren wird, und der Augenblick ist es, der mit scharfem Schnitt ein geschichtliches Ereignis zu Ende bringt und ein Menschenschicksal für immer fixiert.

2. Die menschliche Gesellschaft in Zeit und Ewigkeit

Für den mittelalterlichen Denker stellt sich das Leben demnach so dar, daß vergängliche Menschen nach einem unvergänglichen Ziele streben; aber damit ist noch nicht alles gesagt. Mit der Frohbotschaft des Evangeliums war den Gerechten nicht nur eine individuelle Seligkeit versprochen, sondern ihnen auch die Zugehörigkeit zum Himmelreich verheißen worden, zu einer *Gemeinschaft* der Gerechten, die durch die gemeinsame Glückseligkeit zustande kommen würde. Das Evangelium ist schon sehr bald dahin verstanden worden, daß es den Menschen eine vollkommene soziale Gemeinschaft versprach, und in der Konstituierung dieser vollkommenen Gesellschaft hat man das eigentliche und letzte Ziel der Menschwerdung Christi gesehen. Jeder Christ weiß sich also zu einer Gemeinschaft berufen, die umfassender ist als die menschliche Gesellschaft, der er jetzt angehört. Der Gottesstaat steht außerhalb aller Nationen, wirbt seine Bürger aber in jedem Volke und konstituiert sich langsam während der ganzen Dauer der Welt. Die Welt besteht

und dauert überhaupt nur, weil der Gottesstaat zu seiner Vollendung kommen muß. Die Menschen sind die Steine zum Bau dieser himmlischen, d. h. unsichtbaren, mystischen Stadt, und Gott ist der Architekt. Der Bau steht unter seiner Leitung. Alle Maßnahmen seiner Vorsehung kreisen um diese Stadt; nur damit sie wachse und sich vollende, hat er sich zum Gesetzgeber gemacht. Er hat die Lex divina, das Göttliche Gesetz, das er den Menschen schon ins Herz geschrieben hatte, noch ausdrücklich promulgiert, d. h. er hat die erste Fassung überarbeitet und erweitert, weil diese zwar für die Ordnung der menschlichen Gemeinschaften genügte, nicht aber hinreichte, um eine Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott zu begründen[2]. Bei den Christen gibt es manche Tugenden, die die griechische Ethik nicht kennt, z. B. die Demut, weil die antiken Philosophen das *soziale* Leben als letztes Ziel betrachtet und hauptsächlich nach dessen Erfordernissen ihre Ethik gestaltet haben, während die Christen ihre Ethik von einer höheren Gemeinschaft als der menschlichen bestimmt sein lassen, von jener Gemeinschaft, in die die vernunftbegabten Geschöpfe mit ihrem Schöpfer treten können[3]. Was für die Griechen bedeutungslos war, wird das unentbehrliche Fundament des christlichen *Lebens*. Die Demut ist nichts anderes als die Anerkennung der göttlichen Herrschaft und der absoluten Abhängigkeit der Geschöpfe, und sie ist auch das Grundgesetz der christlichen *Gemeinschaft*, die Thomas mit Nachdruck „das Staatswesen der Menschen unter Gott" nennt[4]. Wir wissen, wie viel der Leibnizische „Staat der Geister", Malebranches „ewige Gesellschaft" und sogar Comtes „Humanität" und Kants „Reich der Zwecke" dieser thomasischen Idee verdanken. Der Traum dieser Denker von einer universalen und rein geistigen Gesellschaft ist nichts anderes als das in den Ruinen der Metaphysik umgehende Phantom des Gottesstaates. Hier soll uns diese Idee allerdings nur insofern beschäftigen, als sie uns etwas über das Mittelalter sagt, und über den Platz, den es nach seiner eigenen Meinung in der Geistesgeschichte einnimmt.

In dieser Beziehung ist die wichtigste Folgerung aus der Idee des Gottesstaates, daß der Begriff des Zyklus oder der ewigen

[2] *Thomas*, Summa theol. Ia IIae, 100,2, Resp.
[3] AaO Ia IIae 161,1, ad 5.
[4] AaO Ia IIae 100,5, Resp.

Wiederkehr, der genau in den griechischen Nezessitarismus paßte, durch ein neues Verständnis der *Zeitdauer* ersetzt wird. Der Mensch hat eine individuelle Geschichte, eine echte „Natur"-Geschichte; in linearem Nacheinander folgen sich die einzelnen Lebensalter als feste Etappen, die im Tode ihr Ende finden. In einem geregelten Prozeß von Wachsen und Altern schreitet der Mensch gleichmäßig von der Kindheit bis zum Greisentum, aber dieses Fortschreiten hat seine exakte Grenze in der Dauer des menschlichen Lebens[5]. Entsprechend der Dauer seines Lebens bringt der einzelne Mensch ein gewisses Kapital von Kenntnissen zusammen, vervollkommnet, indem er sie erwirbt, auch seine Erkenntnisfähigkeiten und vollendet sich selbst gewissermaßen, solange seine Kräfte reichen. Aber wenn der Mensch stirbt, sind seine Kräfte deshalb nicht verloren, denn die Individuen werden überlebt von den Gemeinschaften, und diese wieder von den theoretischen und praktischen Wissenschaften. Darum gibt es, worauf Thomas oft hingewiesen hat, in den Wissenschaften und der Philosophie, aber auch in der politischen und sozialen Ordnung, einen Fortschritt. Jede Generation ist die Nutznießerin der Wahrheiten, die die früheren Geschlechter zusammengetragen haben, zieht sogar Gewinn aus ihren Irrtümern und überliefert den späteren Generationen ein durch ihre eigenen Bemühungen vermehrtes Erbe. Christliche Menschen aber müssen noch etwas anderes ins Auge fassen; für sie ist es nicht getan mit all dem, was die Individuen, die Gemeinschaften oder die Wissenschaften erreichten und erreichen werden. Sie wissen, daß Gott ein Ziel *geoffenbart* hat und wissen, daß er alle Menschen diesem Ziele zuführen will; darum sehen sie die ganze Menschheit unter einer großen Idee und ordnen allen menschlichen Fortschritt auf

[5] Die Einteilung der Geschichte in sechs Zeitalter, denen ein siebtes der Ruhe folgt, hat das Mittelalter von *Augustin* übernommen. Die Weltalter folgen bei ihm einander wie die Lebensalter des Menschen: De Genesi contra Manich. I, 23,35—41; PL 34,190—193. Vgl Enarr. in Ps. 92,1; PL 37,1182. De div. quaest. 83, qu. 58,2; PL 40,43/44. — Im 12. und 13. Jhdt. lag das Problem insofern anders, als nun die ganze seit Augustin verflossene Geschichte in diesem historischen Schema untergebracht werden mußte; vgl *Honorius* Augustodunensis, De imagine mundi, lib. III, continutio; PL 172,186—188. *Hugo* von St. Victor (Excerptionum allegoricarum lib. 24; PL 177, 225-284) setzt an die Stelle der Weltalter die politischen Reiche. *Bonaventura* (In Hexaem. coll. XVI; V, 403—408) verteilt die Reiche wieder auf die Epochen.

jenes eine Ziel hin. Fortschritt hat für Christen nur Sinn im Hinblick auf *dieses* Ziel, denn dahin entwickelt sich der Fortschritt tatsächlich, und der Abstand von diesem Ziel ist sein wahres Maß. Darum mußten die christlichen Denker mit Augustin und Pascal schließlich zu einer ganz bestimmten Geschichtsauffassung kommen: das Leben des gesamten Menschengeschlechtes gleicht dem eines Einzelmenschen, die Menschheit befindet sich von Adam bis zum Weltende nacheinander in ganz bestimmten Ständen, altert in einer Folge von Zeitaltern, in denen die Summe ihrer natürlichen und übernatürlichen Kenntnisse ständig wächst, und tritt schließlich in das Zeitalter der Vollkommenheit, d. h. in das Alter der kommenden Herrlichkeit[6].

Das ist die Weltgeschichte, wie das Mittelalter sie verstanden hat. Es ist nicht die Geschichte eines unaufhörlichen Verfalls, da sie im Gegenteil einen kollektiven und regelmäßigen Fortschritt der Menschheit als solcher behauptet; es ist auch nicht die Geschichte eines unbegrenzten Fortschrittes, da sie im Gegenteil behauptet, der Fortschritt strebe einem Endzustand der Vollkommenheit zu; es ist die Geschichte eines Fortschrittes, der eine ganz bestimmte Richtung hat. Jedenfalls ist es offenbares Unrecht, den mittelalterlichen Menschen den Gedanken zu unterschieben, die Dinge seien immer gewesen, was sie damals waren, und würden es auch am Weltende noch sein. Der Gedanke eines fortschreitenden Wandels im genannten Sinne ist mit besonders starkem Nachdruck von *Augustin* und den ihm nahestehenden christlichen Denkern vertreten worden. Die Menschheit wird verstanden als ein einziges Kollektiv — aus mehr Toten als Lebendigen bestehend —, das sich in beständigem Fortschritt zur Vollkommenheit hin befindet und sich ihr auch unaufhörlich nähert. Es war das ein neuer Gedanke, denn

[6] *Augustin*, De vera religione 27,50; PL 34,144. Vgl De civ. Dei X, 14; PL 41,292. — Das Wachstum des Menschengeschlechtes begreift bei Bonaventura auch die Zunahme der menschlichen *Kenntnisse* ein; vgl In IV Sent. 40, dub. 3; IV, 854. Aber es handelt sich dabei immer noch um das Voranschreiten der Menschheit auf dem Wege zu ihrem *übernatürlichen* Ziele. — Pascal dehnt den Vergleich noch weiter aus und denkt auch an jene Fortschritte, die die Menschheit im Erwerb der Wissenschaften gemacht hat; vgl Pensées et opuscules. Brunschvicg S 80 und Anm 1. — Welche Rolle das Mittelalter für die Entwicklung des Begriffes „Fortschritt" gespielt hat, untersucht *A. Comte*, Système de politique positive4, II. Paris (Librairie positiviste) 1912. S 116.

weder bei Platon noch bei Aristoteles noch bei den Stoikern findet man diese uns heute so vertraute Vorstellung. Weil die Aufeinanderfolge der Generationen in der Zeit getragen und getrieben ist von einer inneren Zielstrebigkeit[7], von einer einzigen Absicht, möchte man fast sagen, so ist sie eine reale *Einheit* geworden. Aber nicht nur das; sie ist für unseren Geist und seinen Erkenntnisanspruch nicht mehr ein bloßes Nacheinander zufälliger Ereignisse, sondern hat einen begreifbaren *Sinn.* Selbst wenn man also dem Mittelalter den Vorwurf machen müßte, es habe ihm an „Gefühl" für Geschichte gefehlt, so müßte man ihm doch wenigstens das Verdienst zuerkennen, daß es mit ganzer Kraft am Entstehen einer Geschichts*philosophie* gearbeitet hat. Indes, sagen wir ruhig: das Mittelalter *hatte* seine Geschichtsphilosophie, und die heutige Geschichtsphilosophie ist, soweit von einer solchen noch die Rede sein kann, von den christlichen Prinzipien des Mittelalters viel stärker geformt, als sie sich träumen läßt.

II. MITTELALTERLICHE GESCHICHTSPHILOSOPHIE

1. Philosophie der Weltgeschichte

Eine philosophische Geschichtsschreibung nach der Art Voltaires oder Humes ist natürlich *möglich,* d. h. eine Geschichte, in der jeder — oder fast jeder! — vom Christentum ausgegangene Einfluß übersehen oder ausgemerzt ist, und an sich verbietet auch nichts, die so gewonnenen Einsichten eine Philosophie der Geschichte zu nennen. Vielleicht hat es in diesem Sinne nicht einen einzigen großen Historiker gegeben, der nicht seine Geschichtsphilosophie gehabt hätte. Bei jenen Historikern, die sich über die ihrige gar nicht eigens aussprechen, ist sie deshalb doch nicht weniger real und vielleicht sogar um so wirksamer, je weniger sie ins Bewußtsein tritt. Anders die Christen! Sie waren *gezwungen,* sich über ihre Geschichtsphilosophie klar zu werden und sie in einem bestimmten Sinne zu entwickeln. Zunächst unterschieden sie sich von anderen Historikern dadurch, daß sie sich unterrichtet glaubten über Anfang und Ziel der Geschichte, zwei offenbar wesentliche Tatsachen. Da die Heiden diese nicht kannten, war es ihnen unmöglich, den Sinn der Geschichte zu verstehen; wie sollten sie überhaupt ahnen, daß die Geschichte einen Sinn haben *könnte*? Die Christen aber haben, weil sie an das Alte und Neue Testament glaubten, an den Schöpfungsbericht und an die Lehre vom Gottesreich, eine Gesamtsynthese der Geschichte gewagt. Alle

[7] *Augustin,* De civ. Dei V, 11; PL 41, 153/154.

seitdem unternommenen ähnlichen Versuche haben einfach das transzendente Ziel, von dem die mittelalterliche Synthese zusammengehalten wurde, durch jeweils verschiedene weltimmanente Kräfte ersetzt, die dann also die Stelle Gottes einnehmen. Sonst aber bleibt die Aufgabe die gleiche. Christliche Denker haben sie sich als erste gestellt. Es geht um eine sinnvolle Erklärung der gesamten Geschichte, eine Erklärung, die den Ursprung der Menschheit und ihr Ziel aufweist.

So anspruchsvoll der Plan auch schon aussieht, er ist doch nicht vollständig, denn die zu seiner Verwirklichung notwendigen Bedingungen gehören notwendig noch dazu. Wenn die Christen sicher sind, daß der über den geringsten Grashalm wachende Gott auch das Gehen und Kommen der Weltreiche nicht dem Zufall überlassen hat, wenn sie von Gott selbst den Plan zu wissen glauben, den seine Weisheit mit den Weltreichen letzlich verfolgt, dann müssen sie sich auch imstande fühlen, die leitende Hand der Vorsehung im *Detail* der Geschehnisse zu entdecken und die Tatsachen aus dieser Leitung zu erklären. Für solche Menschen gehören dann Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie eng zusammen, alle Ereignisse rücken von selbst an ihren Platz, d. h. an den Platz, den ihnen der göttliche Welt- und Heilsplan zuweist. Ein bestimmtes Volk lebt dann in einem Lande von ganz bestimmter Größe und Gestalt, es eignen ihm ein bestimmter Charakter und bestimmte Tugenden und Laster, es tritt in einem bestimmten Augenblicke der Geschichte auf den Plan, und auch seine geschichtliche Dauer ist genau festgelegt: all das geschieht, wie es der Ökonomie der Vorsehungsordnung entspricht. Und nicht nur ein bestimmtes Volk; mit dem Individuum, der Religion und der Philosophie ist es genau so[8]. Nach dem Vorgange Augustins stellte sich das Mittelalter also die Weltgeschichte vor wie ein schönes uns vorgesungenes Epos, dessen Sinn wir erfassen können, weil und sobald wir seinen Anfang und sein Ende wissen. Gewiß begreifen wir bei vielen Partien des Gedichtes seinen geheimen Sinn nicht; vielleicht wollte da

[8] AaO V, 10,1/2; PL 41, 152/153. — Nach Augustin hat Gott die strenge römische Zucht der Sitten gewollt, weil ihm an einem starken Römerreich gelegen war, in dem sich später das Christentum verbreiten sollte. Alles, was ein moderner Historiker *wirk*ursächlich erklären würde, interpretiert Augustin *ziel*ursächlich. Daher das Einheitliche, Systematische und Philosophische seines Werkes.

der „hohe Dichter“ sein Geheimnis für sich behalten. Und doch erraten wir so viel, daß wir sicher sein können: alles hat einen Sinn, und daß wir über den Zusammenhang jedes Geschehnisses mit der einen, das gesamte Werk beherrschenden Konzeption unsere Mutmaßungen anstellen können[9]. Der Plan einer solchen Geschichtsschreibung ist also kühn und sehr gewagt, aber er ist weder prinzipiell falsch noch auch von vornherein unmöglich. Darum entstehen mit der christlichen Philosophie Geschichtsentwürfe von einer bis dahin nie gekannten Weite, die alle erreichbaren Tatsachen erfassen und sie nach einem einzigen umfassenden Prinzip ordnen. Der „Gottesstaat“ Augustins, von Paulus Orosius in seiner Historia ergänzt, bekennt sich offen zu einem so anspruchsvollen Plan, der anderseits auch kaum zu verleugnen wäre, weil das Werk ohne ihn gar nicht existieren würde. Als Augustin seine Retractiones schreibt und den „Gottesstaat“ noch einmal überblickt, umreißt er in kurzen Worten Sinn und Plan des Werkes. „Die vier ersten dieser zwölf Bücher behandeln das Entstehen der beiden Staaten, des Gottesreiches und des Reiches dieser Welt, die vier folgenden die Entwicklung beider Staaten und die vier letzten ihr Ende.“ Derselbe Plan liegt offenbar dem „Discours sur l'histoire universelle“ zugrunde, in dem Bossuet zum Nutzen des künftigen Königs von Frankreich den augustinischen Gedanken wieder aufgreift. Bossuets hervorragender Biograph G. Lanson hat sehr wohl bemerkt, daß dies Werk mit dem Pascalschen Gedanken, man müsse die Menschheit wie einen Einzelmenschen betrachten, und daß es über Pascal und Augustin mit der christlichen Geschichtsauffassung in enger Beziehung steht. „Die Idee einer Universalgeschichte lebte nicht nur in Pascal, sie war seit den ersten Zeiten der Kirche überall lebendig; sie lebte in Augustin, in Paulus Orosius, in Salvian, sie lebte sogar in dem überschwenglichen Balzac. Die Schwierigkeit lag nicht in der Konzeption, sondern in der Ausführung, denn dazu bedurfte es eines unglaublichen Wissens und einer ebenso unglaublichen Geisteskraft, Logik und geistigen Wendigkeit. Um das menschliche Leben unter einem solchen Gedanken zu sehen, braucht

[9] Den Vergleich der Weltgeschichte mit einem Epos hat Bonaventura von Augustin übernommen. *Augustin,* Epist. 138, I, 5; PL 33,527. *Bonaventura,* Breviloquium, Prol § 2, Sic igitur totus; V, 204. Vgl auch In Hexaem. coll. XVI, 31, Et sic patet; V, 408.

man nur Christ zu sein, aber um von dieser Idee aus ein solches Werk zu gestalten, bedurfte es eines Bossuet[10]." Das ist gut gesagt, indes läßt sich der letzte Gedanke umkehren: Um von dieser Idee aus ein solches Werk zu gestalten, braucht jemand nur Bossuet zu sein, aber um das menschliche Leben unter einem solchen Gedanken sehen zu können, muß jemand Christ sein.

Das Christentum hat die allgemeine Geschichtsauffassung so nachhaltig beeinflußt, daß dieser Einfluß auch nach dem 17. Jhdt. noch festzustellen ist, und zwar gerade bei solchen Denkern, die sich nicht mehr auf das Christentum berufen oder es sogar bekämpfen. Condorcet läßt sich bestimmt nicht von der Hl. Schrift beraten, und doch faßt auch er den Plan, ein „Gesamtbild der Fortschritte des menschlichen Geistes" zu entwerfen; aber auch seine Geschichtsphilosophie ist noch gegossen in der Form der christlichen tempora et aetates. Nur wird die Aufeinanderfolge der Epochen nunmehr vom Fortschritt und ohne Gott geregelt; früher war der Fortschritt eine Sache des christlichen Gottes, hier aber ist Gott durch den Fortschritt ersetzt. Der Fall ist typisch; die Offenbarung schenkt der Menschheit eine philosophische Idee, und der Geist glaubt sie erfunden zu haben und führt sie, statt die Offenbarung anzuerkennen, gegen die Offenbarung ins Feld. Wenn man Comte und seine „drei Perioden", die zu der Religion der reinen Menschlichkeit führen, näher betrachtet, denkt man unwillkürlich, Augustin hätte sich hier in einen Atheisten verwandelt und sein Gottesstaat sei vom Himmel auf die Erde herabgekommen[11]. Schellings Pantheismus fundiert, um die Aufeinanderfolge der Weltalter von innen her zu regeln, die Metaphysik durch eine Welt-Immanenz Gottes, und die Geschichte ist nichts anderes als die zeitliche Entwicklung und Entfaltung dieser Immanenz. Hegel geht noch weiter. Dieser geniale Kopf hat klar gesehen, daß eine Geschichtsphilosophie auch eine Philosophie der Geogra-

[10] *G. Lanson*, Bossuet. S 290. Zitiert von *G. Hardy*, Le „De civitate Dei" source principale du Discours sur l'histoire universelle. Paris (Leroux) 1913. S 3.

[11] *A. Comte* hat Augustins „Gottesstaat" auf die Liste seiner „Bibliothèque positiviste au 19. siècle" gesetzt. Als nächstes Werk folgt: Bossuets „Discours sur l'histoire universelle" und im Anschluß daran Condorcets „Esquisse historique." Wie immer, hat Comte auch hier das richtige Gefühl für die geschichtliche Kontinuität.

phie verlangt, und er baut sie mit ein in seine gewaltige Synthese, die ganz beherrscht ist von dem dialektischen Fortschritt des Geistes. Die Griechen haben schon sehr früh gefühlt und gewußt, daß selbst die physikalische Welt vom Geist durchwaltet ist. Hegel erkennt das vorbehaltlos an, aber er weiß auch sehr wohl, daß die Menschen erst später, nämlich im Christentum, begriffen haben, daß diese Idee auch auf die Geschichte anzuwenden ist. Seine Kritik an der christlichen Vorsehungsidee geht dahin, daß sie erstens eine wesentlich theologische Idee sei und daß darum philosophische Beweise für diese Wahrheit nicht möglich seien. Zweitens aber sei diese Idee selbst für den, der sie gelten lasse, zu unbestimmt, als daß sie ihm viel nützen könne; die Gewißheit, daß die Ereignisse einem uns verborgenen göttlichen Plane folgen, ermögliche es in keiner Weise, diese Ereignisse miteinander in begreifbaren Zusammenhang zu bringen. Und doch macht sich Hegels Geschichtsphilosophie anheischig, die *Richtigkeit* des Vorsehungsdogmas zu beweisen, wenn sie auch seine *Wahrheit* nicht glaubt verbürgen zu können[12]. Gestehen wir uns ruhig ein, daß Hegels Geschichtsphilosophie dem Dogma diesen Beweis *schuldet*, denn sie zehrt von ihm. Hegels Philosophie ist nämlich auch ein „Discours sur l'histoire universelle", nur wird die Rolle Gottes von der Dialektik des Geistes gespielt. Hegels anspruchsvoller Versuch, uns die Gesamtgeschichte begreifbar zu machen, trägt deutlich den Stempel jener Zeit, wo die christliche Lehre den menschlichen Geist noch ganz durchdrang. Geistige Unternehmungen, auf die die Vernunft ohne das Christentum überhaupt nicht verfallen wäre, glaubt die Vernunft jetzt ohne das Christentum unternehmen zu können und glaubt sie auch ohne das Christentum tatsächlich durchzuführen.

2. Philosophie der Philosophiegeschichte

Diese mittelalterliche Geschichtsauffassung führt uns wie von selbst zu der Frage, wie die christlichen Denker ihr eigenes Verhältnis zu ihren Vorgängern und zu ihren geistigen Erben verstanden haben, denn sobald die Geschichtsphilosophie eine gewisse Stufe der Systematisierung erreicht hat, muß sie sich notwendig auch mit der Geschichte der Philosophie befassen. Der Kreis der in diesem Buche unternommenen Untersuchungen schließt sich hier also; wir kommen an unseren Ausgangspunkt

[12] *Hegel,* Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung. Reklam-Ausgabe S 46.

zurück. Ich möchte den mittelalterlichen Philosophen die gleiche Frage stellen, die ich mir selbst gestellt habe, die Frage nämlich, ob ihnen ihre Abhängigkeit von den griechischen Philosophen rein zufällig erscheint, oder ob sie in ihr nicht eine sinnvolle Notwendigkeit sehen und ob sie nach ihrer Meinung nicht zu einem umfassenden Plan der göttlichen Vorsehung gehört.

a) Wissen der mittelalterlichen Philosophen um Erbe und Aufgabe

Die mittelalterlichen Denker haben uns keinen „Discours sur l'histoire universelle de la philosophie" hinterlassen, aber ein paar Skizzen zu einem solchen haben sie entworfen. Vor allem aber, sie haben in einem solchen möglichen Aufriß der Gesamtgeschichte die Stelle markiert, an der sie selbst zu stehen glaubten, und zwar viel sorgfältiger markiert, als wir meistens meinen. Man hätte diesen Menschen nichts Neues gesagt, wenn man sie belehrt hätte, daß sie in einem „Mittel-Alter", also in einer Durchgangszeit lebten. Die Renaissance, die sehr bald für die ihr vorausgehende Epoche diese Bezeichnung erfand, war selbst nur ein „Mittel-Alter". Unsere Zeit genau so! Die einzige Epoche, für die diese Bezeichnung nicht unbedingt gilt, ist weniger eine Angelegenheit der Geschichte als der Eschatologie. Auch hätte man die mittelalterlichen Denker nicht gekränkt, wenn man ihnen gesagt hätte, sie seien eine Generation von Erben, denn weder in religiösen Fragen, noch in den theoretischen oder praktischen Wissenschaften glaubten sie, alle Wahrheit selbst gefunden zu haben. Ihre eigene Auffassung von der Einheit des menschlichen Fortschrittes machte ihnen diese Meinung unmöglich. Vielmehr war es schon im religiösen Bereich und in der übernatürlichen Ordnung so, daß ihnen das ganze Alte Testament im *Neuen Testament* überliefert wurde, so daß ihnen auf diese Weise die lenkende Hand der Vorsehung auch in der Offenbarung fühlbar wurde. Darum kann man in der Frage der christlichen Philosophie auch unmöglich das Alte vom Neuen Testament trennen, denn das Neue Testament nimmt das Alte ganz in sich auf, beruft sich überall darauf — selbst für das „Große Gebot" der Liebe — und bringt es doch gleichzeitig zur Vollendung. Die christliche Philosophie kann sich unmöglich nur auf das Neue Testament berufen wollen, denn das Neue Testament setzt das Alte selbst da voraus, wo es dessen Worte nicht zitiert. Nach dem Plan der Vorsehung, wie die mittelalterlichen Menschen ihn verstehen, beginnt darum mit der Verkündigung des Evangeliums ein neues

Weltalter, das sich aber den voraufgegangenen organisch angliedert, das darin Gewonnene übernimmt und selbst Neues hinzufügt. Dieses Weltalter des Evangeliums ist ihnen als ihre Zeit zugewiesen. Religiös gesehen, ist es allerdings auch das letzte Weltalter, denn nur noch die Ewigkeit des Reiches Gottes kann nach ihm kommen.

Im Bereiche der natürlichen Erkenntnis bekennen sich die Philosophen des Mittelalters ebenfalls als Erben, aber sie wissen auch, wozu sie geerbt haben. Alle sind sich klar bewußt, daß es von einer Generation zur anderen einen philosophischen *Fortschritt* gibt. Man muß sich wohl entschuldigen, wenn man daran erinnert, daß sie sich dieser Evidenz nicht verschlossen haben, aber man ist gezwungen, daran zu erinnern, weil den mittelalterlichen Philosophen dieser Vorwurf gemacht wird. Schon bei Aristoteles gab es genug philosophiegeschichtliche Tatsachen, aus denen sie ersehen konnten, daß die Vorsokratiker „wie stammelnde Kinder gewesen waren, die zu sprechen beginnen", und daß sie ihren geistigen Nachfolgern nur formlose Versuche einer Erklärung der Dinge hinterlassen hatten. Thomas weist dabei mit einer gewissen Genugtuung die geschichtliche Entwicklung der Probleme auf und zeigt, wie die Menschen das geistige Terrain Schritt für Schritt — pedetentim — erobert und sich langsam der Wahrheit immer mehr genähert haben. Die christlichen Denker des Mittelalters sind sich ihrer Pflicht bewußt, das eroberte Terrain — es ist nie die *ganze* Wahrheit! — zu nutzen, aber auch, es auszuweiten. Sie sehen sich von der Vorsehung an jenen Punkt der Geschichte gestellt, wo das ganze von der christlichen Offenbarung übernommene Erbe des antiken Geistes sich hundertfach vervielfältigen sollte. Im Reich Karls des Großen haben sie immer mit Freude und Bewunderung den Anbruch eines Zeitalters geistiger Klarheit gesehen; hoc tempore fuit claritas doctrinae, schreibt Bonaventura noch mitten im 13. Jhdt. Unter Karl d. Gr. hat jene translatio studii stattgefunden, durch die das Wissen Roms und Athens nach Frankreich übertragen wurde und Reims, Chartres und Paris den Auftrag erhielten, dies Erbe dem der christlichen Weisheit anzupassen und es darin einzugliedern. Mit herrlichen Worten hat Christian von Troyes zum Ausdruck gebracht, wie stolz die mittelalterlichen Menschen waren, daß sie die Hüter und Vermittler der antiken Kultur sein durften (Cligès 27—39). Es ist

verständlich, daß ein französischer Dichter des 12. Jhdts. seine Freude daran gehabt hat, von dieser besonderen Ehrung seines Vaterlandes zu sagen und zu singen, aber der Gedanke, diese Ehre Frankreich zuzusprechen, stammt nicht von ihm. Die alte Überlieferung des unbekannten Chronisten von St. Gallen spricht vor ihm davon, Vincenz von Beauvais greift das Thema nach ihm auf, und auch gleichzeitig mit ihm sind noch Zeugen dieses stolzen Bewußtseins da. Der Engländer Johannes von Salisbury erlebt Paris im Jahre 1164, also noch *vor* dem außerordentlichen wissenschaftlichen Aufschwung der späteren Universität, und er zweifelt nicht an dem providentiellen Charakter dessen, das sich dort vollzieht: „Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam; in Wahrheit, der Herr ist dort, und ich wußte es nicht."

Das Mittelalter wußte sich also auf Grund seiner Geschichtsphilosophie in einem entscheidenden Augenblicke jenes geschichtlichen Dramas, das mit der Welterschaffung begonnen hatte. Man war nicht der Meinung, daß die Studien immer das gewesen seien, was sie seit Karl d. Gr. geworden waren, noch auch, daß es weiterer wissenschaftlicher Fortschritte nicht mehr bedürfe. Man war anderseits aber auch nicht der Meinung, die Welt würde, weil es bis zum 13. Jhdt. einen Fortschritt gegeben habe, nun im bloßen Spiel ihrer natürlichen Kräfte und gewissermaßen kraft der einmal vorhandenen Geschwindigkeit weiterhin unendliche Fortschritte machen. Das Mittelalter sah die Menschheit vielmehr unter dem ihm eigenen Blickwinkel und war der Ansicht, daß die Menschheit sich seit ihren Kindertagen in ununterbrochenem Wandel befinde und sich auch weiterhin wandeln werde, daß sie aber doch auch vor der großen endgültigen Verwandlung stehe. Ob Joachim von Floris auch ein neues Evangelium, das Evangelium des Hl. Geistes verkündete: die ihm anfangs folgten, kamen bald zu der Einsicht, daß es nach dem Evangelium Jesu Christi niemals mehr ein anderes geben werde[13]. Nachdem die Welt durch die Antike so lange auf die wahre Philosophie vorbereitet worden war, hatte diese ihre endgültige Form im wesentlichen jetzt gefunden.

[13] Von hier aus versteht man am besten, wie schwer die durch Joachim von Floris heraufbeschworene Krise war. Sein Evangelium des Hl. Geistes warf das ganze System der Weltalter um. Bonaventura meint Joachim von Floris, wenn er betont, daß es nach dem Evangelium Christi kein neues Evangelium mehr geben werde: In Hexaem. coll. XVI, 2; V, 403.

Sie ist nicht die platonische und nicht die aristotelische Philosophie, sie ist aus beiden entstanden, indem beide sich in die Schule der christlichen Weisheit aufnehmen ließen. Viele andere Philosophien sind mit diesen beiden der Schule inkorporiert worden. Die Philosophie der Christen war nicht die einzige, die sich zugleich auf die Hl. Schrift und die Griechen berief; der jüdische Philosoph Maimonides und der islamische Philosoph Avicenna hatten sich ihrerseits einer Aufgabe unterzogen, die der von den Christen verfolgten genau parallel verlief. Es ist nur natürlich, daß sich starke Analogien und sogar echte verwandtschaftliche Beziehungen finden zwischen Philosophen, die im gleichen Gegenstandsbereich arbeiten und dieselbe religiöse Grundlage haben. Die christliche Philosophie des Mittelalters ist also nicht nur der griechischen Philosophie verpflichtet, sie hat auch die jüdische und islamische Philosophie benutzt[14]. Das Mittelalter glaubt aber, nachdem seine große Synthese gefunden sei, sei die Philosophie fertig oder nehme doch jedenfalls jetzt eine Form an, die im wesentlichen endgültig sei. Sogar Roger Bacon, der so schwer zu Befriedigende, meint, der Stein der Weisen sei nun bald gefunden. Nach ihrer Zeit aber sehen die christlichen Denker nur noch ein Weltalter der Helle und Klarheit kommen. Die menschliche Gesellschaft wird sich immer vollständiger zum Christentum bekehren und immer vollständiger der Kirche angehören. Die Philosophie, im Schoße der christlichen Weisheit geborgen, wird immer reiner und besser ihr eigenes Wesen verwirklichen. Wie lange wird das noch dauern? Keiner, der sich so fragt, weiß es, aber alle wissen, daß jetzt der vorletzte Akt des Weltdramas spielt. Danach kommt ein schreckenerregender Umschwung, und das Reich des Antichrist ist da. Ob Kaiser Karl der letzte Verteidiger war, den die Kirche erwartete, oder ob noch ein anderer nach ihm kommen muß, weiß niemand. Sicher ist nur, daß nach der Zeit des letzten Helden, wer er auch war oder sein wird, die

[14] Der Leser erwartet hier vielleicht eine Darlegung dessen, *was* die christliche Philosophie der jüdischen und islamischen Philosophie verdankt. Ich muß mich damit entschuldigen, daß ich es nicht weiß, und kann mich damit trösten, daß niemand es weiß. Ich bin überzeugt, daß diese Dankesschuld sehr groß ist, aber worin sie besteht und wie groß sie genau ist, könnte man nur dadurch in Erfahrung bringen, daß man für die jüdische und islamische Philosophie einen ähnlichen Versuch unternähme, wie ich ihn hier für die christliche Philosophie unternommen habe.

großen Trübsale beginnen: Post quem fit obscuritas tribulationum. Aber sie währen nur bestimmte Zeit. Wie das Leiden Christi Finsternis zwischen zwei Lichtzeiten war, so wird der letzte Ansturm des Bösen gegen das Gute mit einem Fehlschlag enden. Danach wird das Siebte Zeitalter der Menschheit beginnen, vergleichbar dem Siebten Schöpfungstage und ein Vorspiel der ewigen Ruhe jenes Tages, der kein Ende kennt. „Alsdann wird die Stadt vom Himmel herabkommen, noch nicht die himmlische, sondern die irdische, noch also eine Gemeinde der Kämpfer, die aber der triumphierenden Gemeinde ähnlich sein wird, soweit es dies Leben gestattet. Alsdann wird die Stadt neu erstehen, so wie sie im Anfange war, und dann wird Friede sein. Wie lange aber der Friede dauert, weiß Gott allein[15]."

b) die mittelalterliche Philosophie und der Friede

Apokalyptische Betrachtungen! Das einzelne Geschehnis ist dabei weniger wichtig als der Geist, der aus diesen Betrachtungen spricht, und als das Versprechen, in das sie ausklingen. Pax, der *Friede* im Schatten des Kreuzes! Gott selbst hat ihn versprochen: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis, und die Philosophie kann, so wenig sie ihn auch zu geben vermag, doch wenigstens den Triumph des Friedens mit vorbereiten, indem sie sich in die Schule der christlichen Weisheit begibt. Denn dort arbeitet sie auf ihre Weise an der Vollendung des göttlichen Weltenplanes und bereitet im Maße ihrer Kräfte den Gottesstaat vor. Sie lehrt die Gerechtigkeit und erschließt sich selbst der Liebe. So erscheint die mittelalterliche Philosophie nicht nur als in die Geschichte eingebettet, sie macht sich vielmehr den göttlichen Weltenplan zu eigen und versucht selbst, den geschichtlichen Ablauf zu steuern. Wo soziale Gerechtigkeit herrscht, ist Ordnung und auch eine faktische Übereinstimmung der verschiedenen Bestrebungen und sogar, wenn man es so nennen will, eine Art Eintracht möglich. *Friede* aber ist mehr. Wo Friede ist, da ist auch Eintracht, wo aber Eintracht herrscht, ist deshalb doch noch nicht der Friede. Was die *Menschen* Frieden nennen, ist immer nur der Zustand zwischen zwei Kriegen. Das leicht zu störende Gleichgewicht der Kräfte

[15] *Bonaventura,* In Hexaem. coll. XVI, 29/30; V, 408. — Für die Frage der translatio studii, die hier bei Bonaventura anklingt, vgl. *E. Gilson,* Humanisme médiéval et Renaissance. Les Idées et les Lettres. Paris (Vrin) 1932, S 171—196.

besteht so lange, als die Furcht voreinander offene Feindseligkeiten verhindert. Man braucht den Menschen unserer Tage eine solche Parodie des Friedens, diese bewaffnete Angst, nicht zu beschreiben; gewiß erhält sie eine gewisse Ordnung aufrecht, aber die *Ruhe* bringt sie den Menschen nicht. Wenn die Ruhe bei den Menschen wohnen soll, muß die soziale Ordnung der spontane Ausdruck des Friedens in den Herzen der Menschen sein. Denn erst wenn jeder Geist mit sich selbst einig ist, wenn jeder Wille aus der Liebe zum höchsten Gute sich in sich selbst gefunden hat, erst dann wird aus dem Menschen der innere Zwiespalt weichen, Einheit wird in ihm sein und Ordnung von innen her, und dann wird auch *Friede* in ihm herrschen, Friede, d. h. die aus der Ordnung geborene Ruhe: Pax est tranquillitas ordinis. Wenn aber erst jeder Wille mit sich selbst einig wäre, würden auch alle untereinander einig sein und jeder würde seinen Frieden darin finden, zu wollen, was der andere will[16]. Dann würde auch eine wahre Gemeinschaft werden; sie würde gesichert sein durch jene Einheit, die aus der Liebe zu ein und demselben Ziele erwächst. Wer das Gute liebt, *hat* das Gute; wer es mit ungeteiltem Willen liebt, besitzt es in *Frieden*, d. h. in der Ruhe eines dauernden und ungestörten Genießens. Die mittelalterliche Philosophie hat ihre ganze Kraft aufgeboten, um den Frieden, den sie selbst nicht geben konnte, wenigstens vorzubreiten. Sie hat an der Einigung der Geister gearbeitet, indem sie ein Lehrgebäude errichtete, in welchem jeder Geist sollte wohnen können; sie wollte die innere Einheit der Seelen und ihre Übereinstimmung miteinander. Sie lehrte die Menschen, daß alles Erschaffene nach Gott verlangt, sie ermunterte die Menschen, hinter der unendlichen Vielfalt ihrer Handlungen die geheime Triebkraft zu suchen: Sie bereitete die Menschen auf die Ordnung der Caritas vor und lehrte sie, ihr universales Reich herbeizusehnen. Wo ist der wahre Friede? In der gemeinsamen Liebe zum wahren Gut: vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni[17].

Die Philosophie des Mittelalters arbeitete für den Frieden, aber sie konnte es nur, weil sie selbst aus dem Frieden geboren war. Alle Geschichte strebt letztlich in die ewige Ruhe des Gottesstaates, denn Gott, der Schöpfer der Menschen, die durch

[16] *Thomas,* Summa theol. IIa IIae, 29,1, ad 1.
[17] AaO IIa IIae, 29,2, ad 3.

die Zeit zu ihm pilgern, ist selbst der Friede. Nicht ein Friede wie der unsere, der nur die stets bedrohte Unsicherheit einer zerbrechlichen menschlichen Eintracht ist; auch nicht ein Friede wie der, welcher uns aus der Sammlung des Geistes erwächst, mag diese auch noch so vollkommen sein. Gott ist der FRIEDE, weil er der EINE ist, und er ist der EINE, weil er der SEIENDE ist. Wie die Wesen, die er erschafft, Seiendes sind und wie sie Einheiten sind, so sind sie auch Wesen des Friedens. Gott richtet Verstand und Willen der Geschöpfe auf sich, weil er das höchste Objekt der menschlichen Erkenntnis und der menschlichen Liebe ist. So schenkt er dem Herzen die Ruhe, die Ruhe gibt dem Herzen die innere Einheit und schafft damit die Einheit der Herzen. Diese Ruhe des Herzens ist eine erschaffene Wirkung des göttlichen Friedens — quod divina pax effective in rebus producit — und bezeugt also auf ihre besondere Weise die schöpferische Wirksamkeit ihres Gottes, des höchsten und subsistenten FRIEDENS: causalitatem effectivam divinae pacis[18]. Dieser göttliche Friede ist für uns zwar ebenso unsichtbar wie Gott selbst, denn er ist mit Gott identisch; aber wir sehen seine endlichen Nachbildungen, und zwar in der Einheit der Wesenheiten, in der Harmonie der Gesetze, durch die die physischen Wesen aufeinander zugeordnet werden, und auch in jener Harmonie, die durch die sozialen Gesetze mit Hilfe des Geistes unter den Menschen gestiftet sein will. Denn der FRIEDE durchdringt alles von einem Ende zum anderen, legt um alle Dinge mit starker Hand das Band der Einheit und bindet sie an sich selbst in Güte.

Wenn man die christliche Philosophie so betrachtet, sieht man nicht nur ihren *Platz in* der Geschichte — und zwar jenen, den sie selbst darin einzunehmen glaubte —, man sieht sie auch bei ihrer *Arbeit an* der Geschichte, denn sie hat die Geschichte wirklich mitgestaltet. Sie hat sie nicht so gestaltet, wie sie wollte, noch auch immer so, wie sie sollte; sie war eben nur Philosophie, war eine nur menschliche Kraft an einer übermenschlichen Aufgabe. Immerhin darf sie sich wahrhaft groß dünken ob der Treue, die sie gegen sich selbst bewiesen hat, denn der Geist der mittelalterlichen Philosophie ist der Geist

[18] *Thomas,* In de Div. Nom. XI, 1; ed. Mandonnet Bd. II, S 601/602. Vgl auch lect. 2 und lect. 3 (S 605—620), in denen Thomas ausführlich und bewegt über die metaphysischen Grundlagen des christlichen Friedens spricht.

der christlichen Philosophie. Die mittelalterliche Philosophie ist solange fruchtbar und schöpferisch gewesen, als sie freiwillig an der Hand jener Weisheit ging, die aus dem Glauben und der Caritas lebt. Die christlichen Denker haben zwar angstvoll die engen Grenzen der mittelalterlichen Christenheit gespürt: „Boni igitur paucissimi respectu malorum Christianorum, et nulli sunt respectu eorum, qui sunt extra statum salutis; der guten Christen sind nur sehr wenige im Vergleich mit den schlechten, und sie verschwinden ganz im Vergleich mit denen, die außerhalb des Heiles stehn[19]." Und doch, selbst in diesem engen Rahmen vermochte die christliche Philosophie zu leben. Gestorben ist sie hauptsächlich an ihren Uneinigkeiten, und ihre Uneinigkeiten wurden immer zahlreicher, sobald sie sich selbst zum Ziele nahm, anstatt sich nach jener Weisheit auszustrecken, die ihr Ziel und ihr Ursprung zugleich ist. Albertisten, Thomisten, Scotisten und Ockhamisten haben zum Verfall der mittelalterlichen Philosophie beigetragen, und zwar genau in dem Maße wie sie die Erforschung der Wahrheit hintansetzten und sich in unfruchtbarem Streit über den Sinn der Formeln erschöpften, die die Wahrheit ausdrücken sollen. Die Vielfalt der Formeln wäre kein Nachteil gewesen — im Gegenteil! —, wenn sich nicht *der christliche Sinn* der Formeln, der ihre Einheit garantiert, verdunkelt und manchmal verloren hätte. Sobald er fehlte, war die mittelalterliche Philosophie ein Leib ohne Seele, ein totes Gewicht, unter dem der Boden nachgab, den sie selbst geebnet hatte und auf dem allein sie hatte bauen können. Philosophie und Theologie hatten die Kirche groß gemacht; die Kirche konnte nicht ohne sie leben, und sie konnten nicht ohne die Kirche leben. Scholastik und Kirche sind gleichzeitig unter ihrer eigenen Last zusammengebrochen, weil sie es nicht verstanden haben, das organische Gebilde einer wahrhaft rationalen und zugleich wahrhaft christlichen Philosophie am Leben zu erhalten.

Man möchte wünschen, daß wir wenigstens die Lehre daraus zögen. Die christliche Philosophie ist nicht an der modernen Naturwissenschaft, dieser gewaltigen, die Geister einigenden Macht zugrunde gegangen. Als die moderne Naturwissenschaft entstand, gab es schon keine christliche Philosophie mehr, die

[19] Vgl den ganzen Text von Roger *Bacon,* Un fragment inédit de l'Opus Tertium; ed. P. Duhem Quaracchi 1909. S 164/165.

lebendig genug gewesen wäre, um die Naturwissenschaft aufzufangen und zu assimilieren. Die Philosophie, die für den Frieden arbeitete, ist das Opfer des Krieges geworden. Dieser Krieg entwickelte sich aus dem Aufstand der nationalen Interessen gegen die Christenheit; dieser Aufstand aber, dem die christliche Philosophie hätte im voraus begegnen müssen, hatte sich eben an der inneren Uneinigkeit der Philosophie entzündet, und diese Uneinigkeit war ihrerseits entstanden, weil die Philosophie auf ihre Christlichkeit vergessen hatte. Das Haus bekam Risse und stürzte schließlich ein. Vielleicht ist es noch Zeit, einen Neubau zu versuchen. Aber einen neuen Frühling wird die christliche Philosophie nur dann erleben, wenn auch die Christenheit neu wird und wenn die christliche Philosophie lernt, ihre *Christlichkeit* mit weiser Umsicht zu wahren. Nur so kann sie leben.

lebendig genug gewesen wäre, um die Naturwissenschaft zu zwingen und zu assimilieren. Die Philosophie, die für den Frieden arbeitete, ist das Opfer des Krieges geworden. Dieser Krieg entwickelte sich aus dem Aufstand der nationalen Interessen gegen die Christenheit; dieser Aufstand aber, dem die christliche Philosophie hätte im voraus begegnen müssen, hatte sich eben an der inneren Uneinigkeit der Philosophie entzündet, und diese Uneinigkeit war ihrerseits entstanden, weil die Philosophie auf ihre Christlichkeit vergessen hatte. Das Haus bekam Risse und stürzte schließlich ein. Vielleicht ist es noch Zeit, einen Neubau zu versuchen. Aber einen neuen Frühling wird die christliche Philosophie nur dann erleben, wenn auch die Christenheit neu wird und wenn die christliche Philosophie lernt, ihre Christlichkeit mit weiser Umsicht zu wahren. Nur so kann sie leben.

20. KAPITEL

DAS MITTELALTER UND DIE PHILOSOPHIE

I. DAS PROBLEM DIESES BUCHES.

1. Das historische Problem: mittelalterliche Philosophie.

2. Das philosophische Problem: christliche Philosophie.

II. DIE ANTWORT DIESES BUCHES.

1. Die mittelalterliche Philosophie ist Philosophie, d. h. eine fruchtbare Fortsetzung der griechischen Philosophie.

2. Die mittelalterliche Philosophie ist christlich;

a) das Christentum ist die treibende Kraft;

b) das Christentum stellt den Gegenstand der Philosophie klar.

Am Ende einer solchen Untersuchung verspürt man natürlicherweise den Wunsch, zurückzublicken und die *Ergebnisse* herauszuheben; nicht, um sie ein letztes Mal zu rechtfertigen — dafür ist es zu spät —, sondern um sie möglichst präzis zu fassen, und am meisten vielleicht, um zu erklären, was sie nicht sein konnten und darum auch nicht sind.

Ich habe die Frage nach dem Geiste der mittelalterlichen Philosophie streng historisch gestellt, also handelt es sich bei den Ergebnissen, die ich erzielt zu haben hoffe, um streng historische Ergebnisse. Ob wahr oder falsch, sie sind historisch wahr oder falsch und gehen die *Geschichte* der mittelalterlichen Philosophie etwas an, diese Geschichte verstanden als Forschung und Lehre. Vielleicht macht sich nicht jeder Leser ganz klar, daß es ein wirkliches Problem ist, ob Vorlesungen über diesen Gegenstand überhaupt berechtigt sind. Wenn Augustin nur wiederholt, was Platon gesagt hat, wenn Thomismus oder Scotismus nur falsch verstandener Aristotelismus sind, dann ist das Studium solcher philosophischen Richtungen völlig nutzlos; wenigstens ist es philosophiegeschichtlich völlig nutzlos, und zugleich wäre erwiesen, daß zwischen Plotin und Descartes gähnende Leere herrscht. Der Historiker kann nur erzählen, was geschehen ist; wenn seit dem Ausklang der griechischen Philosophie bis zum Beginn der Neuzeit nichts Philosophisches geschehen ist, dann verzeichnet also die philosophische Geschichtsschreibung für diese Zeit nur darum eine Lücke, weil in der Wirklichkeit eine Lücke ist. Den Historikern der Philosophie ist dann kein Vorwurf zu machen. Ganz anders aber, wenn das in diesem Buche Gesagte im wesentlichen richtig ist! Wenn Augustin zum Platonismus etwas hinzugetan hat und Thomas und Duns Scotus zum Aristotelismus, dann hat die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ihren *eigenen Gegenstand*. Man möge entschuldigen, daß ich dieser Frage einige Bedeutung beimesse, aber ich darf daran erinnern, daß manche Leute den speziellen Beruf haben, über die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie Vorlesungen zu halten[1].

[1] Die Frage, die wir hier für die mittelalterliche *Philosophie* stellen, kann auch für die mittelalterliche *Kunst* gestellt werden. *H. Focillon* hat

I. DAS PROBLEM DIESES BUCHES

Allerdings ist zuzugeben, daß dieser Gesichtspunkt erst an zweiter Stelle wichtig ist, da die Geschichtsprofessoren nicht der Zweck der Geschichte sind, so merkwürdige Vorstellungen sie diesbezüglich auch manchmal hegen. Das eigentliche Problem ist dies: ich wollte den Geist der *mittelalterlichen* Philosophie herausarbeiten, der für mich aber zugleich auch der Geist der *christlichen* Philosophie ist; also hatte ich Tragweite und Anspruch meiner Aussagen stets nach *zwei* Seiten hin wohl zu bedenken und exakt zu bemessen. Einerseits sind sie gültig, wenn und insoweit ihre *historische* Begründung gültig ist; anderseits aber ziehen diese historischen Aussagen, wenn sie gültig sind, ein *philosophisches* Problem nach sich, das in einer anderen Ebene liegt und von jenen Aussagen aus nicht zu lösen ist, das aber dadurch, daß es da ist, ihnen auch nichts von ihrer historischen Gültigkeit nimmt.

1. Das historische Problem: mittelalterliche Philosophie

Was zunächst die historische Fragestellung angeht, so habe ich selbstverständlich nicht auf eine vergleichende *Gegenüberstellung* der mittelalterlichen und der griechischen Philosophie abgezielt. Ich glaube auch, sachlich gesehen, daß eine echte geistesgeschichtliche Betrachtung dabei überhaupt nicht zum Zuge käme und daß mit der Aufstellung einer solchen vergleichenden Übersicht nichts gewonnen wäre. Wie will man etwa zwischen dem Christentum und dem ausgehenden Stoizismus Vergleiche anstellen? Es ist bei geschichtlich *gleichzeitigen* Denkformen außerordentlich schwierig, bündig nachzuweisen, in welchem Sinne sie sich beeinflußt haben[2]. Dasselbe gilt etwa für Plotin und seinen Lehrer Ammonius Saccas. Wenn man Texte einfach kollationiert, wird die Deutung der festgestellten Unterschiede notwendig auf weite Strecken willkürlich bleiben und kann nicht als *Beweis* betrachtet werden. Noch mehr! Selbst wenn man bei den *mittelalterlichen* Philosophen solche Fragen auswählt, in denen sie die Auffassung der *vorchristlichen*

in seinem herrlichen Buche L'art des sculpteurs romans, Paris (Leroux) 1931 die *Eigenständigkeit* der romanischen Bildhauerkunst nachgewiesen; die Frage ihrer Beeinflussung durch das *Christentum* berührt er allerdings nur an einer Stelle (S 43). Wie die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie entdeckt vielleicht bald auch die Archäologie für das Mittelalter ihr besonderes und eigentümliches Objekt.

[2] Vgl dazu *Dourif,* Du stoicisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leurs différences et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs. Paris (Dubuisson) 1863. Das Buch ist interessant, zeigt aber deutlich die Grenzen der angewandten Methode.

griechischen Philosophie wirklich gekannt haben, bleibt die Zahl der zu lösenden Einzelprobleme doch praktisch unendlich groß. Wollte man sich aber schließlich auch von vornherein auf einige Hauptprobleme beschränken, so ist es doch beinahe unmöglich, die Mitgift der griechischen Philosophie und die Beisteuer des christlichen Denkens gleichzeitig und mit gleicher Deutlichkeit ersichtlich zu machen. Schon die Methode eines solchen Vergleichs erweckt unvermeidlich den Eindruck, man tue der griechischen Philosophie schweres Unrecht, obwohl dem betreffenden Historiker nichts ferner liegt als das. Umgekehrt liegt der Fall, wenn Platon und Aristoteles in den uns beschäftigenden Problemen genau *jene* Ideen vertreten haben, deren Aufkommen ich eindeutig dem Einfluß der Bibel zuschreibe, und wenn sie diese Ideen auch genau im gleichen *Sinne* wie die Bibel verstanden haben. Dann nämlich geschieht den antiken Philosophen tatsächlich Unrecht. Wenn Platon und Aristoteles Monotheisten waren; wenn sie Gott als den SEIENDEN verstanden und die Erschaffung der Materie gelehrt haben; wenn, wie manche unbedenklich behaupten, die unbeweglichen Beweger bei Aristoteles, obwohl unerschaffen, ewig und notwendig, nichts anderes sind als die in der Zeit erschaffenen und kontingenten Engel bei Thomas; wenn bei den Griechen genau wie bei den Christen zwischen dem Wesen des Menschen und Gott und zwischen dem menschlichen Verstand bzw. Willen und Gott die Beziehung von Geschöpf und Schöpfer, vom Seienden und SEIENDEN obwaltet —, dann ist die Hauptthese dieses Buches historisch falsch und rundheraus abzulehnen. Die Historiker sind für dieses Urteil zuständig, vorausgesetzt allerdings, daß sie die Frage auf derselben Ebene zu verhandeln bereit sind, auf der sie gestellt wurde.

2. Das philosophische Problem: christliche Philosophie

Doch das ist noch nicht alles. Wenn ich meine Frage auch von den historischen Tatsachen aus in Angriff genommen habe, möchte die Antwort doch auch einen positiven Beitrag erbringen zu einem Problem, das viel weitläufiger ist als die Frage nach dem Geist der *mittelalterlichen* Philosophie, einen Beitrag nämlich zum Problem der *christlichen* Philosophie[3]. Auch hier ist es

[3] Das Problem der christlichen Philosophie ist offenbar mehr philosophischer als geschichtlicher Art, aber selbst im Bereich der reinen Geschichtlichkeit darf man christliche Philosophie und mittelalterliche Philosophie nicht ineinssetzen. Einerseits hat es im Mittelalter auch nichtchristliche Philo-

von Wichtigkeit, die Fronten im Streit der Geister genau auszumachen, denn sie sind längst nicht immer so klar, wie man mit Recht erwarten dürfte. Es ist das Ergebnis dieser Studie, besser noch, der Leitgedanke, der sich von einem Ende bis zum anderen hindurchzieht, daß ganz offensichtlich die Religion der jüdisch-christlichen Offenbarung eine Quelle philosophischer Entwicklung gewesen und das lateinische Mittelalter der historische Kronzeuge dieser Entwicklung ist. Man kann diese These apologetischer Tendenzen zeihen, aber wenn sie wahr ist, wird ihre Wahrheit nicht dadurch gemindert, daß sie apologetischen Zwecken dienen kann; und wenn sie falsch ist, so kommt auch ihr Irrtum nicht daher, daß sie für solche Zwecke brauchbar ist. Also fragt es sich einfach, ob sie wahr ist; wozu man sie gebrauchen will, bleibt jedem einzelnen überlassen[4]. Aber durch einen anderen Kunstgriff würde unsere These aus der Philosophie und selbst aus der Philosophiegeschichte hinausmanövriert, durch die Behauptung nämlich, daß, möge diese These auch zutreffen, alle Ideen, die eine direkte oder indirekte Beeinflussung von seiten eines religiösen Glaubens erfahren hätten, dadurch philosophisch wertlos geworden seien. Diese Behauptung ist ein „rationalistisches" Postulat, das der „ratio" schnurstracks zuwiderläuft, denn, schließlich, *wenn* es eine mittelalterliche *Philosophie* gibt, hat sie rationalen Wert und man wird nicht dadurch mit ihr fertig, daß man sie a priori ignoriert oder statt ihrer eine ins Gegenteil verkehrte mittelalterliche Philosophie kritisiert. Eine Philosophie kann sich auf eine Offenbarung berufen und falsch sein, aber dann ist sie nicht deshalb falsch, weil sie sich an einer Offenbarung orientiert, sondern weil sie eine schlechte Philosophie ist; die Irrtümer eines so tief und echt christlichen Denkers wie Malebranche wären dafür ein

sophien gegeben (die der Araber, der Juden und der lateinischen Averroisten), und wenn diese auch nicht den Charakter des lateinischen Mittelalters bestimmen, so gehören sie doch auch zur Geschichte des Mittelalters. Anderseits gibt es auch außerhalb des Mittelalters christliche Philosophien; sie bereiten die christliche Philosophie des Mittelalters vor oder ahmen sie nach.

[4] Es wäre ein Irrtum, zu glauben, die Katholiken müßten sich nun mit Eifer auf die hier vertretene These stürzen, weil sie apologetischen Zwecken dienen könne. Mancher wird im Gegenteil sagen — und mit Recht —, das Christentum brauche keine Apologien. Indes, ob der Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der Philosophie eine Apologie für das Christentum abgibt oder nicht, dieser Einfluß ist Tatsache, und nur darauf kommt es an.

ausgezeichnetes Beispiel. Aber eine Philosophie kann sich auch an einer Offenbarung orientieren und wahr sein, und wenn sie wahr ist, dann deshalb, weil sie echte Philosophie ist. Würde die Vernunft hier ein Glied der Alternative ausschließen, sie hätte jedes Recht verwirkt, überhaupt noch zu urteilen.

Muß ich noch betonen, daß ich mir der Tragweite meiner Forderung bewußt bin? Sie verschiebt die einmal bezogenen Stellungen im Kampf der Meinungen nicht, sie gibt mir aber wenigstens das moralische Recht, Aufrichtigkeit zu verlangen und zu fordern, daß jeder aus seinen eigenen Prinzipien die Konsequenzen zieht. Im Namen jenes Postulates, das ich bestreite, mag man meinetwegen den Doktrinen und Systemen der mittelalterlichen Denker den Titel „Philosophie" verwehren. Wenn es jedoch feststeht, daß die entscheidenden Ideen ihrer Philosophie ihr geistiges Eigentum und nicht einfach von den Griechen ererbt sind, dann hat man *auch* zuzugeben, daß die klassische Metaphysik des 17. Jhdts. und der folgenden Zeit ebensowenig zur Philosophie gehört, denn diese klassische Metaphysik führt das aus dem Mittelalter ererbte Gedankengut noch immer mit sich. Ein Satz der Metaphysik wird schließlich nicht einfach dadurch rational, daß man seinen religiösen Ursprung *vergißt.* Der Gott Descartes', der Gott Leibnizens, Malebranches, Spinozas und Kants, der Gott all dieser Philosophen gehört dann nicht in die Philosophie und Philosophiegeschichte, denn auch er würde ohne den Gott des Alten und des Neuen Testamentes genau so wenig existieren wie der Gott des hl. Thomas. Dann hätte Auguste Comte also recht, die Metaphysik der Neuzeit wäre einfach der Schattenriß der mittelalterlichen Theologie, und seitdem beide überholt sind, würde man sie ohne ernste Mißhelligkeit in einer Abteilung der Archäologie des Geistes unterbringen können. Unaufrichtig aber wäre es, den Wert der modernen Metaphysik damit begründen zu wollen, daß sie nicht religiös orientiert sei, wo sie doch im Religiösen zu Hause ist und von ihm lebt. Und ebenso unaufrichtig wäre es, die mittelalterliche Metaphysik deswegen nicht zu Wort kommen zu lassen, weil sie ehrlich eingesteht, daß sie im Religiösen zu Hause ist und von ihm lebt. Wenn man keine anderen Gründe hat, die mittelalterlichen Philosophen für Ignoranten zu halten, dann gehört auch die Neuzeit zum Reich dieser Ignoranz; ich wage sogar zu behaupten, daß man ihr

auch noch andere Bereiche wird zusprechen müssen, wenn man sich nur einmal in der Vergangenheit gründlich umsieht und aus der griechischen Philosophie alles streicht, was sie religiösen Einflüssen verdankt.

II.
DIE ANTWORT
DIESES BUCHES

Wir wollen die Philosophie des Mittelalters also einfach so nehmen, wie sie sich uns darstellt, und wollen auch zugeben, daß sie ein echtes Problem ist, denn sie bietet dem Ideengeschichtler, der sie wirklich zu begreifen trachtet, ein wahrhaft überraschendes Schauspiel.

1. Die mittelalterliche Philosophie ist Philosophie, d. h. eine fruchtbare Fortsetzung der griechischen Philosophie

Wo man nur immer die theologischen Summen oder die Sentenzenkommentare aufschlägt, sind sie voll von Texten, die augenscheinlich aus griechischen Philosophen stammen, und sind voll von Auslegungen dieser Texte. In der Bibliothek eines mittelalterlichen Theologen stand zunächst die Bibel, dann Aristoteles, dann die Aristoteleskommentare, zum Beispiel die von Albert d. Gr. oder von Thomas, sodann, wenn die Mittel dazu reichten, Kommentare zu diesen Kommentaren, wie der des Johannes von Janduno zu Averroes, und endlich noch ein Wust von Quaestiones disputatae, die all das noch einmal erklären wollten. Dabei verraten diese Kommentare, wenn man sich einmal darin vertieft, eine so freiheitliche und selbständige Deutung des zu kommentierenden Textes, daß man sich oft fragt, ob sie sich überhaupt noch daran halten. Sie halten sich offenbar nicht daran, denn unter Bezugnahme auf ein und denselben Text widerspricht der eine Kommentator dem anderen ohne Ende. Jeder findet in der vorratsreichen Rüstkammer des Aristoteles jeweils den erforderlichen Satz, um seine eigene Auffassung rechtfertigen zu können. Nach einem alten Autor „haben die philosophischen Autoritäten eine Nase von Wachs, man dreht sie, nach welcher Seite man will“. Aber wer ist denn nun hier der Genarrte? Entweder hat das Mittelalter die griechische Philosophie *ernst* genommen, und dann muß klar festgestellt werden, daß ihre Interpretation dieser Philosophie weder philosophisch mit ihr kohärent noch historisch exakt ist. Oder aber das Philosophieren des Mittelalters hatte *keine* Beziehung zum Philosophieren der Griechen; warum aber haben dann Bonaventura und Thomas, anstatt sich beherzt dem Aufbau einer spezifisch christlichen, eigenständigen und neuen Philosophie zu widmen, sich ein paar klägliche Fetzen antiker Philosophie umgehängt? Denn nun sehen sie aus wie Christen in

griechischer Verkleidung und sind weder mehr Griechen noch auch Christen. Und ob vielleicht weniger Christen und mehr Griechen oder umgekehrt, auf jeden Fall scheinen sie keine Philosophen mehr zu sein.

Das Mittelalter hat als geistiges Ganzes hinreichend viel Spielraum, daß man die zur Prüfung solcher Hypothesen erforderlichen experimenta crucis vornehmen kann. Was die philosophischen Vorlesungen an den Universitäten des 13. Jhdts. gewesen wären, hätte man die Philosophie bewußt den Einflüssen der christlichen Umwelt entzogen, das zu erfahren, bietet das Mittelalter gute Gelegenheit. Averroes hatte diesen Versuch in der islamischen Religion gemacht, und die Averroisten haben ihn immer wieder im christlichen Bereich angestellt. Das Ergebnis ist bekannt: absolute philosophische Sterilität. Über die Richtigkeit ihrer Aristoteles-Interpretation läßt sich streiten und wird sicher immer gestritten werden, denn wir haben heute kaum weniger Aristoteles-Deutungen als das Mittelalter. Doch darum geht es hier nicht. Man würde diese Kommentatoren aus dem Konzept bringen, könnte man ihnen nachweisen, daß sie von ihrem Eigenen etwas zu Aristoteles hinzugefügt hätten, denn ihr Ideal bestand eben darin, jegliche eigene Originalität auszuschalten. Man denke an die heftigen Vorwürfe, die Averroes gegen Avicenna erhebt, da er ihn in flagranti delicto ertappt hat: Avicenna wollte etwas denken, was Aristoteles noch nicht gedacht hatte. Die von der christlichen Offenbarung abgeschnittene griechische Philosophie hat also in diesem averroistischen Gemenge aus Aristotelismus und Neuplatonismus weitergelebt, sie hat sogar durch mehrere Jahrhunderte, vom 13. bis 16. Jhdt., Zeit gehabt, und bis heute kennen wir von ihr noch nicht einen einzigen originalen Gedanken. Wenn jemand bedauert, daß das Mittelalter sich gegenüber der griechischen Philosophie nicht jegliches Abweichen vom Buchstaben untersagt habe, oder wenn jemand aus historischer Bequemlichkeit, die auf lineare Vereinfachung bedacht ist, ein Mittelalter mit systematisiertem Papageientum möchte, so soll er zu den Averroisten greifen; er wird voll auf seine Kosten kommen. Der „Ipse-dixit-ismus“, das „So sagt er“, liegt den Averroisten, aber Bonaventura und Thomas liegt es nicht.

Allerdings hilft ihnen das wenig, eben diese Haltung macht man ihnen im Namen der Kritik zum Vorwurf. Denn die christ-

lichen Philosophen inspirieren sich zwar an Aristoteles und Platon, zwar berufen sie sich auf deren Prinzipien, aber sie ziehen aus diesen Prinzipien Konsequenzen, an die weder Platon noch Aristoteles gedacht haben, ja sogar Konsequenzen, die niemals in deren Philosophie hätten untergebracht werden können, ohne sie zu ruinieren. Das gilt besonders von der berühmten Unterscheidung von essentia und existentia, von Wesen und Existenz. Wie man sie auch verstehen will, für christliche Denker ist sie unentbehrlich, in der aristotelischen Philosophie aber ist sie ungereimt. In einer konsequenten aristotelischen Philosophie gehören Potenz und Materie zusammen, alles Immaterielle ist also ein reiner Akt, d. h. ein Gott. Für einen christlichen Philosophen ist ein Wesen, das immateriell ist, deshalb noch kein reiner Akt, denn hinsichtlich seiner eigenen Existenz ist es noch in Potenz. Darum faßt Thomas den Begriff der Potenzialität weiter, löst ihn vom Begriff der Materialität ab, und anstatt ihn, wie Aristoteles, auf den einen bestimmten Seinsmodus der Materialität zu beschränken, dehnt er seinen Umfang auch auf die Existenz aus. Duns Scotus geht noch weiter. Um philosophisch allen Seinselementen der zusammengesetzten Wesen eine positive Wirklichkeit zu sichern, nimmt er im Aktbegriff dieselbe Scheidung und Verdoppelung vor, die Thomas im Potenzbegriff vorgenommen hat. Die Materie, wie er sie versteht, muß eine *eigene* Aktualität haben, und um einen radikalen und in der Materie selbst wurzelnden Unterschied zwischen Materie und Form zu schaffen, konstituiert er eine eigene Aktualität der Potenz. Es ist das, meint Duns Scotus, eine unausweichliche Folge des christlichen Schöpfungsbegriffes. Denn wenn die Materie erschaffen ist, ist sie etwas Seiendes, wenn sie etwas Seiendes ist, ist sie Akt oder in Akt. Es handelt sich hier also um einen Aristotelismus, in dem eine Forderung der ihm wesensfremden *Seins*metaphysik durchgesetzt wird: die Potenz ist nicht mehr an die Materialität gebunden und die Form nicht mehr an die Aktualität. Aber heißt das nicht, die Metaphysik auf einem Widersinn aufbauen, und mit der Metaphysik auch die Physik, die Psychologie und die Ethik, die sich an der Metaphysik orientieren?

Die Tatsache ist nicht zu leugnen, aber es kommt darauf an, sie richtig zu deuten. Selbstverständlich sind diese Lehren des hl. Thomas und des Duns Scotus an sich und vom philo-

sophisch-sachlichen Standpunkte aus angreifbar und diskutabel. Thomas und Duns Scotus haben als Philosophen keine Sonderrechte, und da ihre Theorien rational sein wollen, sind sie rein rational zu kritisieren. Allerdings ehe man sie kritisieren darf, muß man sie verstanden haben. Es ist für jemanden, der sich der Kritik befleißigt, nicht gerade schmeichelhaft, wenn er statt der in Frage stehenden Theorie deren Gegenteil kritisiert. Doch nehmen wir einmal an, die Kritiker hätten die thomasische und die scotische Theorie wirklich verstanden! Wie können sie den beiden Denkern dann einen Vorwurf daraus machen, daß sie sich nicht an den fertigen Aristoteles gehalten haben, wo sie ihn doch offensichtlich nur zum Ausgangspunkte ihres eigenen Philosophierens nehmen wollen? Wenn Thomas und Duns Scotus deshalb keine Philosophen sein sollen, dann sind auch Malebranche und Spinoza keine Philosophen, denn sie berufen sich auf Descartes und ziehen aus seiner „Methode" Konsequenzen, an die er selbst nicht gedacht hat. Auch Fichtes Philosophie wird doch wohl etwas mehr sein als das Resultat eines bloßen Mißverstehens des echten Kant. Und ist die von Schopenhauer versuchte Objektivierung des Wollens nur dadurch zustandegekommen, daß er die „Kritik der praktischen Vernunft" falsch verstanden hat? Eine Kritik, die gleichzeitig und im selben Sinne historisch *und* philosophisch gültig sein soll, ist eben nicht möglich, sie ist eine contradictio in adjectis. Jede Philosophie ist aus einer anderen entstanden und unterscheidet sich doch von ihr. Die historische Kritik kann sehr wohl klären, wie die spätere Philosophie aus der früheren entsteht und worin sie sich von ihr unterscheidet, sie würde aber sich selbst und ihren Gegenstand aufheben, wollte sie der späteren Philosophie das Recht absprechen, sich von der früheren zu unterscheiden.

Wenn demnach die philosophisch-sachliche Bewertung einer historisch richtig beschriebenen Philosophie nicht der historischen, sondern einer anderen Ordnung angehört, dann hat man gegen die christliche Philosophie noch nichts bewiesen, wenn man nur beweist, daß die griechische Philosophie in ihrer mittelalterlichen Fortsetzung ein neues Aussehen erhält. Wollte man die christliche Philosophie des Mangels an geschichtlicher Kontinuität zeihen, so müßte vielmehr bewiesen werden, daß das Problem des Seins und Werdens kein Grundanliegen der platonischen und aristotelischen Philosophie gewesen ist. Wenn

Platon und Aristoteles die Unterscheidung „notwendig — zufällig" nicht versucht, die Begriffe „notwendig — wirklich" und „kontingent — möglich" nicht miteinander verkoppelt und das Kontingente nicht dem Notwendigen untergeordnet, und zwar nicht so untergeordnet haben, daß das Notwendige die Realität des Kontingenten erklärt und seine Erkennbarkeit garantiert — wenn sie all das nicht getan haben und man beweisen kann, daß sie es nicht getan haben, dann freilich ist klar, daß die christliche Philosophie wahrscheinlich keinen echten inneren Zusammenhang mit der griechischen Philosophie hat. Wenn aber umgekehrt die Griechen schon über den Ursprung des Seins nachgedacht haben, kann man nicht gut leugnen, daß die christlichen Philosophen genau in derselben Linie geblieben sind, wenn sie die Frage nach der Wirklichkeit bis zur Frage nach der Existenz vertiefen und erstmalig den Begriff der Aktualität zu Ende denken. Hier liegt, wie mir scheint, die ureigene Leistung der christlichen Philosophie, *diese* Probleme sind der Anlaß ihrer kühnen Spekulationen, und durch die Lösung dieser Probleme ist sie eine echte Philosophie geworden, die über das Mittelalter hinaus weiter gewirkt hat und sich stets geltend machen wird, solange Menschen an die Existenz einer Metaphysik glauben. Um sich von der Existenz einer mittelalterlichen Philosophie zu überzeugen, muß man allerdings die mittelalterlichen Philosophen studieren. Wer sich das eine Mal damit begnügt, autoritätsgläubig nachzusprechen, die Menschen des Mittelalters seien in blindem Autoritätsglauben befangen gewesen, und ihnen das andere Mal im Namen der Geistesfreiheit vorwirft, sie hätten sich dem aristotelischen Buchstaben nicht unterwerfen wollen, hat in jedem Falle recht, so wie man eben recht hat, wenn man entschlossen ist, an einer Behauptung auch um den Preis jeglicher Inkonsequenz festzuhalten. Ein kritischer Geist, so verstanden, ist in jedem Falle für die freie Meinung, nur nicht, wenn sie sich gegen ihn selbst richtet. Ich möchte solcher Kritik ein anderes Ideal vorziehen. Mir ist das ein freier Geist, der frei genug ist, um sich der Evidenz der Tatsachen zu fügen, und der niemals auf die Vernunft pocht, wenn es gegen die Vernunft ist.

2. Die mittelalterliche Philosophie ist christlich

Indes, wenn man den ersten Angriff gegen die mittelalterliche Philosophie in dieser Form pariert, setzt man sich um so sicherer dem zweiten aus. Wenn sich das mittelalterliche Denken so

unabhängig und so echt philosophisch hat entfalten dürfen, hat es dann noch ein positives Verhältnis zur *Religion* gehabt? Kurz gesagt, wenn es die Philosophie nicht verraten hat, wie hat es dann dem Christentum die Treue halten können? Wenn man das mittelalterliche Denken gegen diesen Vorwurf auch gut in Schutz nehmen kann, so sollte man sich über die Tragweite des Vorwurfes doch nicht täuschen. Aber vielleicht darf man von jenen, die das Dasein dieser mittelalterlichen Philosophie leugnen, zuerst einmal verlangen, daß sie es nicht im Namen zweier widersprechender Prinzipien tun. Daß man dem mittelalterlichen Denken den Vorwurf macht, es habe die Philosophie zersetzt und in Religion aufgehen lassen, ist verständlich; daß man ihm umgekehrt vorwirft, es habe das Christentum verflüchtigt und daraus eine bloße Philosophie gemacht, auch das ist ein verständlicher Vorwurf; unverständlich aber ist, wenn man ihm beides auf einmal vorwirft. Wenn die mittelalterlichen Denker so philosophische Köpfe waren, daß sie sogar das Wesen des Christentums in Gefahr gebracht haben, warum nimmt man dann ihre Philosophie nicht ernst und mit welchem Rechte will man ihnen dann ihren Platz in der Philosophiegeschichte streitig machen? Wenn sie aber umgekehrt die Philosophie den religiösen Forderungen des Christentums geopfert haben, warum wirft man ihnen dann noch vor, sie seien keine Christen gewesen?

a) Das Christentum ist die treibende Kraft

Mitten zwischen diesen widersprechenden Vorwürfen liegt die geschichtliche Wahrheit; Wahrheit, sage ich, denn sie ist den Tatsachen konform. Der Vorwurf, die christlichen Philosophen hätten der Philosophie zuviel geopfert, ist der älteste und abgegriffenste von allen. Heute noch glaubt der Protestantismus, sich „gegen den Einbruch des heidnischen Geistes in die Kirche" wenden zu müssen und hält dafür, dies sei eines der wichtigsten Anliegen der Reformatoren des 16. Jhdts. gewesen[5]. Es war tatsächlich ihr Anliegen; man könnte es nötigenfalls mit unzähligen Luthertexten belegen. Aber dieser Einwand ist nicht notwendig protestantisch, wenn er auch einen spezifisch protestantischen Sinn haben kann. Malebranche war kein Protestant und ergeht sich doch in bitteren Klagen über das heidnische Wesen der Scholastik, die für ihn die „Philosophie der Schlange" ist[6].

[5] *A. Lecerf*, De la nature de la connaissance réligieuse. Paris 1931. S 7.
[6] *H. Gouhier*, La vocation de Malebranche. Paris (Vrin) 1926. 4. Kap. S 108—114.

Erasmus war kein Lutheraner und hat es niemals werden wollen, und doch verwahrt er sich mit Luther gegen jene Mischung aus Aristotelismus und Evangelium, die Albert d. Gr., Thomas und Duns Scotus im Mittelalter zustandegebracht hätten. Unter „Philosophie Christi" versteht auch er Christus *ohne* die Philosophie, also das Evangelium. Schon im Mittelalter haben manche so gedacht: Petrus Damiani, alle Antidialektiker und sogar die Päpste. Sie haben nicht erst die Reformatoren abgewartet, sondern selbst den Theologen in feierlicher Form vorgestellt, in welche Gefahr sie den Glauben mit ihrer Philosophie brächten. Mit welchem Nachdruck weist Gregor IX. die Magistri der Theologie an der Pariser Universität darauf hin, daß die Philosophie, die Magd der Theologie, im Begriff stehe, die Rechte der Hausherrin zu übernehmen. Als Gottesgelehrte sollten sie eigentlich „Theologen" sein, und sind doch nur noch „Theophanten". Bei ihnen gilt die Natur mehr als die Gnade, philosophische Texte ersetzen das inspirierte Wort Gottes, die Arche des Bundes steht neben dem Tempel Dagons, und indem sie den Glauben durch die Vernunft zu stützen suchen, machen sie den Glauben überflüssig, denn es ist kein Verdienst, an etwas zu glauben, was die Vernunft beweisen kann. Die Theologen sollen also nicht die Philosophen spielen — nec philosophos se ostentent —: so lautet die feierliche Vermahnung der Pariser Universität durch jenen Papst, der alles getan hat, um sie zu beschützen und vor ihren eigenen Gefahren zu retten[7]. Derartige Zeugnisse gibt es *so* viele und sie kommen von *so* verschiedenen Seiten, daß sie ohne Zweifel eine echte und in der Natur der Dinge liegende Gefahr anzeigen. Versuchen wir also, die Gefahr genau da zu sehen, wo sie ist, und exakt zu sagen, worin sie besteht.

Dieser Vorwurf ist wesentlich religiöser Natur, noch mehr, er ist ein *christlicher* Vorwurf, an welcher besonderen Ausprägung des Christentums er auch im übrigen orientiert sein mag. Die Gefahr, gegen die er die christlichen Philosophen aufruft, besteht darin, daß sie das Evangelium und die Lehre des hl. Paulus, die Gnade also, vergessen und den Menschen — darin läge das eigentliche Verhängnis — aus der Perspektive des antiken *Naturalismus* sehen und werten könnten. An sich

[7] Gregor IX. am 7. Juli 1229. Chartularium I, S 114—116. — Vgl *E. Gilson*, Etudes de philosophie médiévale. Strasbourg 1921. S 45, Anm 1.

also eine berechtigte Warnung! Niemand, dem sein Christentum am Herzen liegt, wird leugnen wollen, daß die Mahnung von Nutzen und stets von neuem notwendig ist. Ne evacuetur crux Christi: ist das Kreuz abgeschafft, so ist auch das Christentum am Ende. Indes gilt es darauf zu achten, daß man aus dieser Wahrheit keine Forderungen herleitet, die mit anderen berechtigten Forderungen und besonders mit der Wahrheit der Philosophie unverträglich sind. *Erasmus* zum Beispiel erhebt im Namen des Humanismus den Vorwurf, die mittelalterliche Philosophie habe das Evangelium verunstaltet; er will, daß wir Duns Scotus, Thomas und Bonaventura beiseite legen und den heiligen Text selbst wieder in die Hand nehmen[8]. Nehmen wir an, er hätte recht! Wir wollen auch zugeben, daß es immer gut und nützlich ist, die christlichen Philosophen daran zu gemahnen, sie möchten über der Philosophie das Evangelium nie vergessen. Mit welchem Recht aber sagt Erasmus dann, das Evangelium selbst sei eine *Philosophie*? Wenn die Christen auf nichts anderes Anspruch haben als auf das Evangelium und die Kirche, haben sie also mit Evangelium und Kirche das ganze Christentum. Gut, aber ist es sicher, daß sie dann auch noch eine Philosophie haben? *Entweder* ist das Evangelium nichts anderes mehr als ein natürlicher Moralismus, und damit unterschlägt man seinen religiösen Charakter und merzt also das Christentum aus, indem man es zu retten sucht, *oder* man hält an dem übernatürlichen und religiösen Charakter des Evangeliums fest, und wie kann Erasmus dann behaupten, das Christentum sei eine Philosophie? Wenn man sich selbst konsequent bleiben will, kann man Erasmus nicht beipflichten und muß sich anders entscheiden.

Luthers Auffassung war viel besser, denn zum mindesten war sie konsequent. Für ihn „ist die aristotelische Ethik fast auf der ganzen Linie der geschworene Feind der Gnade". Damit ist jeder Kompromiß ausgeschlossen. Nicht nur, daß das Christentum keine Philosophie ist, nach Luther wird es nie eine Philosophie geben — stultitia ist sie! — die sich mit dem Evangelium vertrüge. Selbst unter Luthers Anhängern sind nur wenige so weit gegangen wie er. Aber selbst wenn man seine Auffassung innerlich ablehnt und sie sogar aufs entschiedenste

[8] *E. Gilson,* Le moyen âge et le naturalisme antique. Archives 7 (1932). S 5—37.

ablehnt, kann man doch die alte Wahrheit nicht vergessen, die Gregor IX. und so viele mittelalterliche Theologen den Philosophen immer wieder nachdrücklich ins Gedächtnis gerufen haben: das Christentum als Religion ist ganz allgemein jeder Philosophie und, auf unseren Fall angewandt, auch der christlichen Philosophie transzendent.

Es handelt sich hier um eine außerordentlich wichtige Frage; ein Mißverständnis in diesem Punkte hat äußerst subtile und äußerst hartnäckige Mißverständnisse zur Folge. Für Luther allerdings und für ein konsequentes Luthertum — rara avis — kann es kein Mißverständnis geben, denn seine Auffassung vom Christentum verbietet ihm jede Philosophie der Natur. Doch da sind noch all jene, die eine Philosophie nicht nur als berechtigt anerkennen, sondern sogar wollen, daß die ganze christliche Lehre in diese Philosophie eingehe. Ihre „christliche Philosophie" aber wird immer ein Traum bleiben, der im Nebel der Möglichkeiten unstet dahintreibt und mit dem Fluch ewiger Irrealität belastet ist. Eine christliche Philosophie, sagen sie, hat es noch nie gegeben und gibt es auch noch nicht, aber es *könnte* eine geben, und sie wird sicher auch bald kommen. Bald! Wenn dem Träumer nur das Leben so lange reicht, bis sein Traum verwirklicht ist! Vielleicht liegt der Fehler einfach darin, daß der Gegenstand seiner Wünsche nicht im Bereich des Möglichen liegt!

Solche unzufriedenen Geister finden in der mittelalterlichen Philosophie nicht, was sie suchen, aber sie werden es auch in sich selbst nicht finden, denn das, was sie suchen, kann es gar nicht geben. Sie möchten eine Philosophie, die wahrhaft Philosophie, d. h. die ausschließlich und strikt rational wäre, die aber zugleich auch all die transzendenten und spezifisch übernatürlichen Erfahrungen in sich aufnähme und zum Ausdruck brächte, die das Besondere des Christentums sind und sein religiöses Wesen ausmachen. Der Kampf in uns zwischen Natur und Gnade, das verborgene Leben der Caritas, die Geheimnisse des göttlichen Lebens in Gott und in uns: ohne all das wäre das Christentum gewiß nicht mehr das Christentum, aber sie bemühen sich vergebens, diese Wahrheiten in jene Philosophie einzuarbeiten. *Ihre* christliche Philosophie steht immer kurz vor der Geburt, und weil die schon *bestehende* christliche Philosophie jene Wahrheiten nicht ent-

hält, bringen sie es nicht übers Herz, sie als christlich anzuerkennen[9].

Aber gerade weil sie diese Wahrheiten nicht enthält, ist sie Philosophie, ist sie *reine* Philosophie, und gerade weil solche Wahrheiten in einer Philosophie einen Widerspruch bedeuten, darum wird es *ihre* Philosophie niemals geben. Man muß sich also entscheiden! Eine selbst christliche Philosophie darf ruhig im Tempel der christlichen Weisheit wohnen — so vieles andere ist noch darin! —, aber sie wird nie die Stelle dieser Weisheit einnehmen und sie nie ersetzen können. Wenn der Teil das Ganze aufnehmen und doch auch Teil bleiben soll, dann gibt es weder mehr ein Ganzes noch einen Teil. Wenn man also der mittelalterlichen Philosophie darum die Christlichkeit abspricht, weil in ihren Spekulationen über die Natur, die erste Materie, die Einzahl oder Mehrzahl der Formen nichts vorkommt, was von wesentlichem Interesse für unser ewiges Heil wäre, oder, umgekehrt, weil das, was von wesentlichem Interesse für unser Heil wäre, anscheinend in diesen Spekulationen nicht vorkommt, so beweist man eben nur, daß man weder vom Christentum noch von der Philosophie klare Begriffe hat. Die mittelalterlichen Denker haben sowohl von der Philosophie wie vom Christentum sehr klare Begriffe gehabt; darum haben sie die griechische Spekulation entschlossen wieder aufgenommen und haben sie glücklich zu neuer Entwicklung gebracht. Wenn jemand daran zweifelt, sucht er die mittelalterliche Philosophie offenbar da, wo sie nicht sein kann, nämlich in der Religion.

In der ganzen Philosophiegeschichte findet sich, sagen manche, kein einziges authentisch christliches Prinzip, das die mittelalterlichen Philosophen — und durch sie die Philosophie — dem Alten oder Neuen Testament verdankten. Wenn das zuträfe, was wäre damit gegen die Existenz und die Eigenständigkeit der christlichen Philosophie bewiesen? Nichts! Die Christen, die Philosophen waren, es bleiben oder werden wollten, haben einfach den elementarsten gesunden Menschenverstand bewiesen, wenn sie nicht zum Evangelium griffen, um sich dort einige Wahrheiten auszusuchen und damit neben den anderen philo-

[9] Der Versuch ist mehr als einmal gemacht worden und wird ohne Zweifel immer wieder gemacht werden. Ein typisches Beispiel ist *V. Gioberti,* Della filosofia della revelazione, hsg. G. Massari. Torino (Stati Sardi) 1856.

sophischen Sekten noch eine neue zu gründen. Wenn manche Historiker konstatieren, das Evangelium habe die Problemlage in der Psychologie, der Physik, der Metaphysik oder der Ethik nicht mit einem Schlage geändert, so stellen sie damit ihrerseits nur die evidente Tatsache fest, daß das Christentum die Philosophie nicht dadurch gewandelt hat, daß es ein neues System zu alten Systemen hinzufügte, sondern dadurch, daß es über sie alle hinauswuchs. Die „Frohbotschaft" versprach das ewige Heil. Das Evangelium brachte den Menschen also nicht den Schlüssel zum Problem der Ersten Materie. Auch nach der Ankunft Christi verfügten die Philosophen, genau wie vorher, über kein anderes fachphilosophisches Wissen als jenes, das die Griechen in geduldigem Bemühen erarbeitet hatten; sie haben dort angesetzt, weil es für sie der einzig mögliche Ansatzpunkt war. Die Philosophie der Christen ist und konnte nichts anderes sein als eine Fortsetzung der griechischen Philosophie. Allerdings, wenn diese bei ihnen und durch sie weiterlebt, denn nur deshalb, weil sie *Christen* waren.

Ihre Religion trug ihnen keine neue Philosophie ein, aber sie machte aus ihnen *neue Menschen.* Die Neugeburt, die sich in ihnen vollzog, mußte die Wiedergeburt der Philosophie nach sich ziehen; auch sie hatte eine Erneuerung bitter nötig. Die Philosophie Platons und Aristoteles', Demokrits und Epikurs wie auch die strenge Sittlichkeit der Stoiker hatten ihre Früchte gezeitigt. Nicht gerade, daß sie tot waren, denn Seneka, Epiktet und Mark Aurel würden gegen diese Behauptung aufstehen. Aber es waren immer nur noch die gleichen Früchte, und wenn in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung der alte Baum einmal aus neuem Safte Blätter und Blüten treibt, kommt der Impuls aus dem Religiösen, und oft genug ist es *christliches* Leben, das sich in ihm regt. Sogar Plotin, der das Christentum ablehnte, war zusammen mit Origenes Schüler des Ammonius Saccas gewesen, der um das Christentum genau so gut wußte wie seine Schüler. Zur selben Zeit, da sich die christlichen Philosophen ans Werk geben, macht sich das Christentum anscheinend auch bei den heidnischen Philosophen in einigen Anzeichen neuen Lebens bemerkbar. Das Evangelium wird von ihnen diskutiert und widerlegt; aber sie wissen um das Evangelium wie um eine Kraft, die mitrechnet und mit der man rechnen muß. Was wird werden, wenn die Christen selbst

die philosophischen Probleme aufgreifen und sie in einem neuen Geiste durchdenken? Sie werden in diesen Problemen bestimmt nicht das Geheimnis ihres religiösen Lebens suchen; es hat eine ganz andere Quelle; aber sie werden nicht verhindern können, daß ihre religiösen Überzeugungen die Diskussion dieser Probleme vorantreiben und zu ihrer Lösung mithelfen. Auch die mittelalterlichen Philosophen haben nichts anderes getan, sie haben das im 2. Jhdt. begonnene Werk nur fortgesetzt und zur Vollendung geführt.

b) das Christentum stellt den Gegenstand der Philosophie klar

Wenn eine Philosophie, und auch eine christliche Philosophie, innerhalb des Christentums nicht notwendig, sondern kontingent ist, warum hat es dann eine christliche Philosophie gegeben? Mit anderen Worten, warum hat das christliche Mittelalter eine Philosophie gehabt? Man könnte auf diese Frage einfach antworten, eine Philosophie habe wohl kommen müssen, sobald es Christen gab, die Philosophen waren, nichts habe sie zwar zum Philosophieren gezwungen, aber auch nichts daran gehindert. Doch diese Antwort wäre oberflächlich. In Wirklichkeit war eine christliche Philosophie, wenn nicht theoretisch, so doch praktisch *unvermeidlich,* ist es auch heute noch und wird es immer bleiben, solange es denkende Christen gibt. Diese Unvermeidlichkeit ergibt sich nicht aus dem Wesen des Christentums, das Gnade ist, sondern aus dem Wesen jener Grundlage, die von der Gnade vorausgesetzt wird. Diese Grundlage aber ist die Natur, und die Natur ist der besondere Gegenstand der Philosophie. Sobald ein Christ nachdenkt über die Natur, auf der die Gnade ruht, wird er zum Philosophen.

Wollte ich versuchen, aus den so verschiedenen Analysen dieses Buches das letzte und wichtigste Resultat zu gewinnen, so würde ich als das entscheidende Prinzip der christlichen Philosophie dies bezeichnen, daß sie überlegt und klar die innerliche *Wirklichkeit* und *Gutheit* der *Natur* behauptet hat, einer Natur, die die Griechen nur hatten erahnen können, weil sie Ursprung und Ziel dieser Natur nicht kannten. Ich verkenne durchaus nicht den paradoxen Charakter einer solchen These, aber die Tatsachen sind da, und wenn die gegenteilige Behauptung auch schon fast klassisch geworden ist, so stellt sie die Dinge doch eben auf den Kopf. Oder wie soll man es sonst bezeichnen, wenn als Ansicht der Kirchenväter und mittelalterlichen Philosophen über die *Natur* das angegeben wird, was sie über

den *Verderb* der Natur sagen? Damit aber irrt man sich bei ihnen nicht etwa nur über die Intensität eines bestimmten Gefühles für den Wert der Welt, sondern man spricht ihnen ein ganz bestimmtes Weltgefühl zu, das sie nicht hatten, und erkennt ihnen ein anderes ab. Hätten sie dieses zweite aber wirklich nicht gehabt, so hätten sie sich außerhalb des Christentums befunden, so wie sie selbst dies Christentum verstanden. Wie ist eine solche Verzeichnung der Perspektiven nur zu erklären? Es gibt dafür sicher mehrere und sehr komplexe Ursachen, aber eine Ursache wenigstens liegt klar auf der Hand: das neue Verständnis und die neue Beurteilung des Christentums, die mit der Reformation aufkamen und die auch der Jansenismus verbreitet und verfestigt hat.

Was nämlich vom mittelalterlichen Christentum nicht zutrifft, trifft zu vom Christentum der Reformatoren. Bei Juden, Griechen und Römern ist das Evangelium gepredigt worden, aber keines dieser Völker hat die christliche Lehre als eine Verneinung der Natur — sei es auch nur der gefallenen — und dem entsprechend als eine Verneinung der Willensfreiheit verstanden. Im Gegenteil! Der Christ der ersten Jahrhunderte hielt die genaue Mitte zwischen Mani, der die innere Gutheit der Natur leugnete, und Pelagius, der behauptete, die Natur bedürfe trotz ihrer Verwundung durch die Sünde der heilenden Gnade nicht. Augustin, obwohl im Streit gegen Pelagius zum „Lehrer der Gnade" geworden, könnte genau so gut „Lehrer der Willensfreiheit" genannt werden. Er hatte sein „De libero arbitrio" geschrieben, ehe er Pelagius kannte, aber selbst noch im ärgsten Kampfe mit ihm hielt er es für notwendig, ein „De gratia et libero arbitrio" zu schreiben. Ein „De servo arbitrio" findet man erst bei Luther. Mit der Reformation erscheint zum ersten Male der extreme Gedanke an eine Gnade, die den Menschen rettet, ohne ihn zu wandeln, an eine Gerechtigkeit, die die verdorbene Natur loskauft, ohne sie zu heilen, an einen Christus, der dem Sünder die Wunden, die er sich selbst beigebracht hat, verzeiht, ohne sie zu heilen. Im Laufe der Zeit aber und in dem Maße, wie das katholische Christentum des Mittelalters an Einfluß verlor, kam die einzigartige perspektivische Täuschung zustande, daß man das katholische Christentum des Mittelalters mit dem Christentum der Reformatoren verwechselte, obwohl es doch dessen kontradiktorisches Gegenteil war.

Von da an konnte die ganze mittelalterliche Philosophie nur noch als Heuchelei erscheinen, auf die allerdings niemand mehr hereinfiel, oder im günstigsten Falle als ein naives Mißverständnis.

Wenn nämlich jemand leugnet, daß für das Mittelalter die Natur trotz ihrer Verwundung durch die Sünde ungebrochen weiterbesteht, kann er unmöglich begreifen, wieso die mittelalterlichen Philosophen ernsthaft an eine Naturlehre, an eine Sittenlehre und, als Krönung beider, an eine Metaphysik denken. Denn nach seiner Hypothese existiert all das nicht mehr, was die Griechen als das besondere und eigentümliche Objekt der rationalen Erkenntnis ansahen, und womit soll sich die Philosophie dann noch beschäftigen? Wollten wir einwenden, daß es anscheinend im Mittelalter doch wirkliche Philosophen gegeben habe, so würde das nicht verfangen, denn wenn sie sich auch für Philosophen gehalten hätten, sie hätten es nach jener Hypothese gar nicht sein *können*, da ihr Christentum ihnen den Zugang zur Philosophie verlegt hätte. — All das träfe tatsächlich zu, wenn ihre religiöse Einstellung so gewesen wäre, wie gewöhnlich behauptet wird. Ohne Willensfreiheit ist kein Kampf gegen die Untugend und kein Erwerb der Tugend, mithin auch keine Ethik mehr möglich. Wenn die Natur verdorben ist, opfert man mit der Lektüre der aristotelischen Physik seine Zeit umsonst; das wäre, meint Luther, wie wenn man eine rhetorische Übung über den Mist halten wollte[10]! Kurz, es hätte keine mittelalterliche Philosophie gegeben, wenn die ersten Christen ihre Religion so verstanden hätten, wie Luther seine Religion verstanden hat. Sie hätten die griechische Philosophie nicht weitergeführt, sie hätten, wie Luther, die Lektüre der griechischen Philosophen verboten und die Philosophie als Pest betrachtet, die ein erzürnter Gott in gerechter Rache über die Menschen hat kommen lassen.

Die einzige, allerdings sehr reale Schwierigkeit, erwächst dieser These aus der Tatsache, daß die mittelalterlichen Christen in Wirklichkeit genau die umgekehrte Auffassung vertraten. Luther wußte es und hat es ihnen nie verziehen. Alle mittelalterlichen Philosophen und Theologen sind für ihn Heiden, denn sie glauben, die Erbsünde habe die Natur bestehen

[10] *Luther* an Spalatin am 13. März 1519. Weimarer Ausgabe, Briefwechsel Bd I, S 359.

lassen, und von der Gnade geheilt könne sie von neuem sich betätigen, sich entwickeln und sich Verdienste erwerben. Es hätte Bonaventura und Thomas wohl ein wenig überrascht, daß sie Heiden sein sollten, aber alles andere hätten sie gern gelten lassen. Sobald man dies entscheidende Problem des Naturbegriffes verstanden hat, erscheint einem das Dasein einer mittelalterlichen Philosophie ebenso natürlich wie dem Reformator ihre Verwerfung. Sie mußten eine Philosophie haben aus all den Gründen, die Luther eine Philosophie verboten. Sie waren hartnäckige Verteidiger der Gnade, aber sie waren ebenso hartnäckige Verteidiger unserer von Gott erschaffenen Natur, die sie doppelt liebten, seit Gott selbst zu ihrer Rettung gestorben war. Sie sprechen uns vom Elende des Menschen, aber sie sprechen uns auch von seiner Größe. Je tiefer er um seine Würde weiß, um so besser kennt er seine Größe, und er muß sie schon deswegen kennen, damit er sie zu Gott in die rechte Beziehung setzen kann.

„Wenn wir etwas besitzen, aber nicht *wissen*, daß wir es besitzen, welche Ehre soll es uns dann eintragen[11]?" So fragt der hl. Bernhard, und er hat sicher nie durch zu große Nachsicht gegenüber der Natur gefehlt. Wenn nun aber die erschaffene Natur nicht zerstört ist, tun die Theologen das einzig Mögliche und Richtige, wenn sie sich ihr widmen, sie nach ihrem Schöpfer befragen, als geduldige Ärzte ihre ursprüngliche Gestalt unter den sie entstellenden Wunden zu entdecken suchen und ihr die nötigen Heilmittel verordnen. Diese Heilmittel aber können sie nicht anwenden, ohne das Innere der Seele zu kennen, und die Seele können sie nicht kennen ohne den Leib, und den Leib nicht ohne die Welt, denn er ist ein Teil der großen erschaffenen Welt. Gewiß, um das ewige Heil zu predigen oder auch nur um es zu empfangen, braucht man diese Dinge nicht unbedingt zu wissen; wenn es jedoch um eine „Heils*wissenschaft*", d. h. um eine Theologie geht, wie sollte da der Theologe Auskunft geben können, wie die Welt zu retten ist, wenn er sich nicht für diese Welt interessiert.

Das Wissen von dieser Welt nun, die das Evangelium retten will, findet man nicht im Evangelium. Weder das Alte noch das Neue Testament sollte dieses Wissen vermitteln. Die mit-

[11] *Bernhard*, De diligendo Deo 2; PL 182,975—978. W. Williams S 12/13.

telalterlichen Denker sahen sich also unausweichlich vor die doppelte Aufgabe gestellt, erstens die überkommene Philosophie der Natur zu pflegen und eine Theologie der Übernatur neu auszubilden, und zweitens die Philosophie mit dieser Theologie zu einer zusammenhängenden Synthese zu vereinigen. Wer a priori behauptet, diese Konstruktion *müsse* baufällig sein, übersieht wieder das grundlegende Prinzip des ganzen mittelalterlichen Denkens. Es war und ist durch nichts bewiesen, daß die Wissenschaft von der Gnade die Wissenschaft von der Natur beeinträchtigen könnte; ist es doch gerade der Zweck der Gnade, die Natur zu heilen und zu vervollkommnen. Aber auch umgekehrt: die Natur ist nur die Trägerin und das Natürliche ist nur der Wirkungsbereich der Gnade, und es war nicht einzusehen, warum eine Wissenschaft von der Natur, die ihre Grenzen kennt, mit der Wissenschaft von der Gnade in Konflikt geraten sollte. Es mußte erst einmal der Versuch gemacht werden. Ein Versuch aber war nur in der Form möglich, daß man bei der griechischen Philosophie als der einzigen bekannten ansetzte und doch nicht bei ihr stehenblieb.

Die Kirchenväter und mittelalterlichen Philosophen sind also von der griechischen Philosophie „ausgegangen“, im doppelten Sinne dieses Wortes. Platon und Aristoteles waren für sie die Lehrer, von denen sie ausgingen und von denen sie sich, weil sie gingen, trennten, aber sie waren doch eben auch die Lehrer, von denen sie beim Weggehen viele Lehren mitnahmen. Während Platon und Aristoteles in der Geschichte erstarrten, gingen Platonismus und Aristotelismus neuem Leben entgegen; sie arbeiteten mit an einer Aufgabe, für die sie an sich nicht gemacht waren. Ihnen ist es zu danken, daß das Mittelalter es zu einer Philosophie gebracht hat. Von ihnen hat das Mittelalter die Idee einer Philosophie — perfectum opus rationis —, von ihnen erhielt es die Hauptprobleme, die ausschlaggebenden rationalen Prinzipien für die Lösung der Probleme und sogar die philosophische Methodik. Das Mittelalter ist den Griechen also zu unermeßlichem Dank verpflichtet — jeder spricht davon, aber das Griechentum ist dem Mittelalter ebenso verpflichtet, und davon spricht niemand. Denn sogar von der *Religion* des Mittelalters konnte die griechische Philosophie etwas lernen; das Christentum hat ihr von der eigenen Lebenskraft mitgegeben und ihr dadurch eine neue Entwicklung ermöglicht.

So erklärt sich das besondere, für manche so unverständliche Wesen der mittelalterlichen Philosophie. Je öfter man die mittelalterlichen Aristoteleskommentare liest, um so mehr überzeugt man sich, daß ihre Verfasser genau wußten, was sie taten. Thomas schreibt ganze Seiten über die „Metaphysik", ohne auch nur ein einziges Mal die Frage zu berühren, ob Aristoteles um die Erschaffung der Welt weiß; Thomas behauptet es nicht und leugnet es nicht. Dabei weiß er genau, daß Aristoteles die Schöpfung nicht kennt, aber es interessiert ihn nicht; er möchte vielmehr sich und andere davon überzeugen, daß, wenn Aristoteles auch nicht um diese grundlegende Wahrheit gewußt hat, seine Prinzipien doch so, wie sie sind, diese Wahrheit aufnehmen und ausdrücken können. Allerdings ist das nur unter der Bedingung möglich, daß sie vertieft werden, und zwar in einem Sinne, den Aristoteles selbst nicht vorausgesehen hat. Aber wenn man sie in diesem Sinne vertieft, geben sie noch besser wieder, was sie eigentlich sagen wollen, d. h. sie werden dann noch wahrer. Rein historisch interessieren sich die mittelalterlichen Philosophen also nicht für die griechische Philosophie. Der *historische* Aristoteles, das sind mit gleichem Recht seine Mißerfolge wie seine Erfolge; der historische Aristoteles, das ist eigentlich nur jene Wahrheit, die er selbst aus seinen Prinzipien herausgelesen hat und nicht auch jene Wahrheit, die seine Prinzipien überhaupt zu tragen vermögen; der historische Aristoteles, das ist der Aristoteles mit all seiner Größe, aber auch mit seinen Grenzen. Dasselbe gilt von Platon. Die mittelalterlichen Philosophen hingegen wollen von ihnen all das und nur das wissen, was wahr ist; wo ihre Wahrheit noch nicht vollständig ist, fragen sie sich, wie sie es werden kann. Ein delikates und manchmal subtiles Philosophieren, aber Bonaventura, Thomas und Duns Scotus verraten dabei stets eine verblüffende Sicherheit. Ihre Methode ist nicht gekünstelt, denn sie bearbeiten die Prinzipien nicht mit Gewalt und nicht so, daß sie zerbrechen; sie weiten oder längen sie, bis sie alles besagen, was sie besagen können, und ihre ganze Wahrheit zum Ausdruck bringen. Das Zeitalter der Kommentatoren, wie manche das Mittelalter gern nennen, war vor allem die Zeit der kommentierenden *Philosophen.*

Man darf sie also nicht tadeln, daß sie Aristoteles unaufhörlich im Munde führen und ihn doch ständig sagen lassen, was

er gar nicht gesagt hat. Sie haben niemals die Historiker gespielt, sondern wollten Philosophen sein, und wenn man nicht darauf besteht — was Gott verhüte! —, daß nur Philosophiegeschichtler sich in der Philosophie ergehen dürfen, so hat auch die Geschichte ihnen nichts vorzuwerfen.

Was also könnte uns an diesen mittelalterlichen Magistri noch stören oder stoßen? Nichts, es sei denn ihre bescheidene Gelehrigkeit, daß sie nämlich erst Philosophie studierten, ehe sie die Philosophie voranzutreiben suchten. Wenn das ein Verbrechen ist — nun, *das* Verbrechen haben sie begangen, und daran ist nichts mehr zu ändern. Sie waren der Meinung, daß die Philosophie nicht das Werk eines einzelnen Menschen sein kann, und sei er noch so genial, sondern daß auch die Philosophie, wie die Wissenschaft, ihre Fortschritte nur erzielt durch die geduldige Zusammenarbeit von Generationen; eine kommt nach der anderen, jede stützt sich auf die vorausgehende und wächst zugleich über sie hinaus. „Wir sind", sagt Bernhard von Chartres, „wie Zwerge, die auf den Schultern von Riesen sitzen. Wir sehen also mehr und sehen weiter als die Alten, aber es liegt nicht an der Schärfe unseres Auges noch an unserer großen Statur, sondern einfach daran, daß sie uns tragen und wir ihre Größe nutzen dürfen." Diese stolze Bescheidenheit haben wir Heutigen verlernt. Heute wollen viele die Füße lieber auf der Erde behalten. Sie setzen ihre Ehre darein, nichts mehr zu sehen, wenn sie nur keinem anderen zu danken brauchen. Sie trösten sich mit ihrer Statur und versichern einer dem anderen, sie seien alt. Greise, die das Gedächtnis verloren haben, sind traurig anzusehen! Wenn das Wort stimmte, daß Thomas v. A. ein Kind war und Descartes ein Mann, dann wäre *unser* Teil die Altersschwäche. Wir wollen lieber wünschen, daß die ewige Jugend der Wahrheit uns noch lange währe, damit uns die Hoffnung auf die Zukunft nie fehle und auch nicht die Kraft, den Schritt in die Zukunft zu tun.

Abälard 362, 374—375, 378
Albert d. Gr. 202, 215, 297, 376, 396, 444, 450
Alexander v. Aphrodisias 290
Alexander v. Hales 204
Alfarabi 203
Alfaric, P. 32
Alkuin 350
Ambrosius 63, 353
Ammonius Saccas 440, 459
Anselm v. Canterbury 7—8, 15, 36—38, 44—45, 67—70, 96, 262—263, 268, 323, 328 bis 329, 335, 337—338, 351, 409
Aristides 79
Aristoteles 4, 7—10, 16, 30, 35, 41, 45, 50—52, 57, 59, 66—67, 74—81, 83—86, 88 bis 89, 91—92, 95, 127—128, 131, 156—157, 174, 181, 193 bis 194, 200—203, 206 bis 207, 210, 218, 219, 222—223, 227, 230, 250—251, 254, 262, 270—272, 280, 290, 292, 295—296, 298, 301, 324 bis 326, 328—329, 332, 334, 347, 349—350, 353—354, 361, 364, 373, 379, 381—382, 394, 396, 399—403, 422, 428, 441, 444, 446—448, 454, 459 bis 460
Arnobius 33
Athenagoras 27, 43, 60, 175, 219—220, 372
Auer, Joh. 329
Augustin 7—8, 14, 16—17, 30 bis 31, 34—35, 37, 41, 44 bis 45, 62, 70, 73, 77, 81—82, 91, 102, 104, 112, 115, 122 bis 125, 127—128, 129—137, 139, 146—147, 149—151, 153, 157—159, 164, 176, 177 bis 180, 185, 194, 196, 198—200, 203, 208—209, 239—240, 243, 248—249, 253—254, 259 bis 260, 262—263, 267, 270 bis 271, 292, 302, 326—328, 331, 333, 335—337, 347, 349, 351—352, 357—359, 372 bis 374, 381—386, 398—400, 402 bis 406, 408—410, 417, 420 bis 425, 439, 456
Averroes 17, 88—89, 202, 290, 444—445
Avicenna 89, 203—206, 224, 285, 296, 395, 430, 445

Bacon, Francis 115, 275
Bacon, Roger 111—112, 272, 396, 430, 434
Balzac, Jean Louis Guez de 255, 424
Barth, H. 238
Barth, K. 238
Baur L. 268
Beda Venerabilis 132
Beethoven, L. v. 100
Bergson, H. 75, 99
Berkeley 16
Bernardin de St. Pierre 87, 116
Bernhard v. Clairvaux 41, 107, 121—122, 130, 239, 243 bis 246, 301—302, 304, 308, 312 bis 313, 319—320, 327, 333, 335—336, 405, 409, 458
Bernhard v. Chartres 461
Boehmer, H. 140
Böhner, Ph. s. Gilson (Aug., Bonav., Bernh. v. Cl.) s. Kaup.

Boethius 229, 232, 318, 330, 332 bis 333, 401
Bonaventura 7, 41, 44, 59, 63, 65, 68, 70, 74, 78, 81, 102, 110, 112—113, 125, 131, 134, 152, 154, 163—169, 178, 180 bis 183, 193, 202, 204, 207, 228—229, 231—232, 238, 240 bis 241, 247, 253, 259—260, 272, 279, 327—328, 334 bis 335, 352—353, 362, 364 bis 365, 374, 399, 401, 407—408, 410, 420—421, 424, 428 bis 429, 431, 444—445, 451, 458, 460
Bossuet 256, 424—425
Boyer, Ch. 177
Bréhier, E. 4, 10, 13, 35
Brentano, F. 174
Brochard, V. 217, 348, 386, 388
Brunet, E. 394
Bruno, hl. 121
Brunschvicg, L. 237, 307

Calvin 136, 139, 341
Carton, R. 397
Chenu, M. D. 6, 40, 409
Chevalier, J. 219, 394
Choisnard, P. 396
Christian v. Troyes 428
Cicero 35, 116, 347, 350, 379, 382, 389, 402
Claudel, P. 386
Clemens (-Brief) 79
Clemens v. Alex. 27
Comte, A. 20, 40, 42, 419, 421, 425, 443
Condorcet 49, 122, 425
Cyrill v. Alex. 59

Dante 84, 150
David v. Dinant 107
Decharme, P. 50
Deman, Th. 376
Demokrit 174, 454
Descartes 6—7, 14, 16, 20, 62, 69—70, 75—76, 81, 87—88, 101, 115—116, 118, 206, 239, 253—254, 259, 265, 274, 342, 385, 439, 443, 447, 461
Diels, H. 50
Diès, H. 54—56, 169, 171
Dietrich v. Freiberg 112
Dionysius Areopagita 4, 63, 162, 246, 289, 307, 350, 385
Dourif 440
Duhem, P. 396
Duns Scotus, Joh. 59—60, 64 bis 66, 68, 81, 90, 128—129, 132, 137, 152, 158, 164, 180, 182—183, 186—187, 193, 222 bis 224, 229, 238, 241, 254, 259, 265, 269—272, 279, 281 bis 282, 284—288, 293—296, 327, 329, 331, 333, 341, 352 bis 353, 359, 379, 395, 406, 439, 446—447, 450—451, 460
Durantel, J. 104

Eckhart 107
Egger, V. 394
Empedokles 50
Ephrem v. Nisibis 59, 239, 324
Epiktet 217, 454
Epikur 302, 454
Erasmus 30, 450—451
Ernst, J. 383
Eusebius 56, 171

Fénelon 54, 65, 69, 116
Festugière, A. M. 348, 354
Feuerbach, L. 4—5
Fichte 447
Focillon, H. 396, 439
Forest, M. A. 88, 228
Franziskus v. Assisi 35, 139 bis 140, 193
Franz v. Sales 253

Gardeil, A. 241
Gaunilo 70
Gebhart, E. 404
Gebirol 205
Geyer, B. 3

Gibieuf 342
Gilson, E. 15, 41—42, 44, 62, 78, 90, 102, 149, 152, 159, 206 bis 207, 225, 311, 337, 363, 395, 431, 450—451
Gioberti, V. 453
Goethe 25, 27
Gouhier, H. 159, 393, 449
Gregor v. Naz. 59, 63
Gregor v. Nyssa 59, 146, 200, 238, 247, 324
Gregor IX. 450, 452
Grosseteste, Robert 111—112, 268, 279, 396
Guigo der Karthäuser 304

Hamelin, O. 15, 398
Harder, R. 124
Hardy, G. 425
Harnack 12
Hegel 67, 425—426
Heinrich v. Gent 279
Heraklit 30, 271—273
Hermas (Hirt des) 79
Hermias 33
Hieronymus 62, 372
Hilarius v. Poitiers 59
Hocedez, E. 152
Homer 361
Honorius Augustodunensis 420
Hugo v. St. Victor 110, 244, 324, 328—329, 335, 420
Hume 16, 96, 99, 422

Irenäus 27, 123, 175, 323
Isaak Israeli 267

James, W. 89
Jansen, B. 158, 265
Jansenius 136
Joachim v. Floris 429
Jörgensen, J. 140
Johannes, der Evang. 13, 29, 35, 153, 307
Johannes Chrysostomus 146, 324
Johannes v. Damaskus 63, 324, 360
Johannes v. Janduno 444
Johannes v. Salisbury 4, 429
Jolivet, R. 79, 124—125
Julian (Pelag.) 133
Justin 26—30, 33, 35, 37, 196, 371—372

Kant, I. 14—15, 18, 67, 95 bis 96, 231, 274—275, 365—366, 369, 378, 385—387, 419, 443, 447
Kaup-Böhner 60—61
Kleutgen, J. 10
Kraus, J. 225

Lagrange, M. J. 56
Laktanz 33—34, 37
Lanson, G. 424—425
Lecerf, A. 449
Ledreborg, H. 140
Leibniz 17—18, 20, 67, 76, 81, 86, 95, 122, 152, 407, 419, 443
Lessing 20
Lods, A. 53
Lottin, O. 323, 376
Lukrez 174
Luther 136, 139, 341—342, 450 bis 452, 456—457

Maimonides 430
Maine de Biran 37, 99, 118
Malebranche 16—17, 20, 37—38, 55, 67, 69—70, 81, 96, 101, 141, 145, 152, 154, 158 bis 159, 179, 253—254, 393, 419, 442—443, 447, 449
Mandonnet, P. 6—7, 175, 396
Mani 34, 123, 133, 456
Maritain, J. 174
Mark Aurel 454
Marston, Roger 158, 251, 253, 260, 352
Matthäus v. Aquasparta 154, 158—159, 251, 260—264, 268
Minucius Felix 35, 175
Molière 100
Molina 341—342

Montague, W. P. 18—19
Montaigne 237, 242
Murray, G. 91

Nemesius v. Emesa 200
Newman, Kardinal 10

Ockham, W. 264
Olivi, P. J. 152, 158, 251, 264 bis 265
Origines 77, 324, 454
Ovid 301, 314

Paris, G. 415
Parmenides v. Elea 55
Pascal, Bl. 17, 118, 122, 195 bis 196, 237, 242—244, 254 bis 255, 307—308, 421, 424
Paulus, Apostel 23—26, 28, 30 bis 32, 82, 121, 132, 147, 162, 173, 188, 194—195, 270, 288, 335—336, 380, 450
Paulus Orosius 424
Peckham, Johannes 9, 152, 158, 352
Pelagius 134, 408—409, 456
Petrus Damiani 6, 121, 406, 450
Petrus Lombardus 251, 328, 334 bis 336, 353, 379
Philolaos 50
Philon 28, 78, 155
Philoponos, Johannes 207
Pieper, J. 267
Plantefol, L. 116
Platon 4, 7, 31, 33, 35, 45, 50 bis 51, 54—56, 59, 67, 73 bis 74, 78—80, 89, 91—92, 95, 131, 139, 169—171, 173, 180, 182, 196—197, 199, 201, 203, 209—210, 212, 218, 242, 251, 254, 259, 262—263, 270 bis 272, 279, 296, 298, 334, 355 bis 357, 362, 399, 424, 439, 441, 446, 448, 454, 459—460
Plotin 35, 91, 124, 127, 155, 178, 197, 255, 259, 439—440, 454
Porphyrius 139, 374
Plutarch 50

Raymund Lull 110
Renouvier, Ch. 217
Renz, O. 376
Reymond, A. 116
Richard v. St. Victor 229, 239, 243—244, 249—250
Ritter, H. 18, 194, 232
Roland-Gosselin, M. D. 53, 204
Rolfes, E. 174
Ross, W. D. 67, 174, 219, 222
Rousselot, P. 315
Rufin 324

Salimbene 404
Salvian 424
Scheler, M. 4
Schelling 425
Schmaus, M. 241
Schopenhauer 387, 447
Scotus Eriugena 129, 248, 252
Seneka, 33, 217, 459
Sertillanges, M. D. 348, 381, 386, 388
Shakespeare 100
Sierp, C. 4, 10
Simonin, H. D. 315
Sokrates 30, 33, 237—238, 241, 243, 255
Spinoza 67, 443, 447
Suarez 92
Synave, P. 43

Tatian 28, 33
Taylor, A. E. 104, 169—170, 198, 394
Tertullian 25, 139, 324
Theophil v. Antiochien 27, 80, 133, 175
Thomas v. A. 6, 8—10, 14—17, 41—45, 57, 59, 65—66, 74, 76—78, 80—86, 89, 96—97, 100—102, 104—107, 110 bis 112, 115, 122, 125—126, 128 bis 129, 132—133, 137—139, 146—149, 151, 156—164, 174, 178—188, 193, 197, 202, 206 bis 209, 210—213, 225—233, 238, 240—241, 246—247, 251

bis 253, 259, 265—270, 274, 279—282, 287—288, 290 bis 296, 307—308, 313—316, 318 bis 319, 323, 325, 327—328, 332—335, 338—342, 347 bis 353, 357—360, 362—363, 365 bis 366, 372—374, 376—377, 383—385, 389, 395—397, 399 bis 401, 403, 406—407, 409 bis 411, 419—420, 432—433, 439—441, 444—447, 450 bis 451, 458, 460—461
Thomas v. York 223
Toussaint, C. 25

Vinzenz v. Beauvais 429
Vitalis de Furno 247
Voltaire 122, 422

Wasmuth 237, 307
Watkins 312
Wiclif 341
Wilhelm v. Auvergne 77
Wilhelm v. St. Thierry 301 bis 302, 313—314, 319—320
Witelo 112
Wittmann, M. 323—324, 333
Wulf, M. de 4, 7, 10

Xenophanes 50, 237

Zeller, E. 174